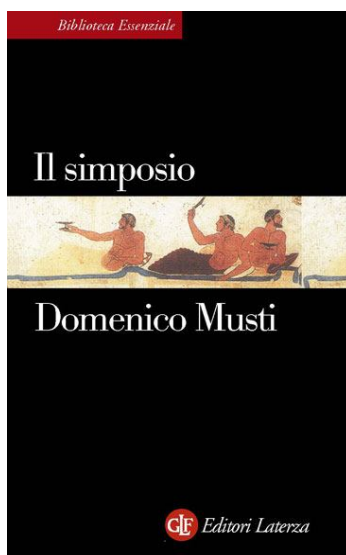


Domenico Musti
IL SIMPOSIO
NEL SUO SVILUPPO STORICO



Mangiare, bere, gioire insieme: il banchetto antico tra edonismo e spiritualità.



eBook Laterza

Domenico Musti

Il simposio nel suo sviluppo storico

© 2001, Gius. Laterza & Figli
Prima edizione digitale novembre 2010

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy) per conto
della Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858100028

Introduzione

Questo studio è dedicato al banchetto nell'antichità, in particolare a quello greco, visto nella sua storia attraverso le diverse epoche, nei suoi valori psicologici e simbolici. Il filo rosso dell'esposizione è appunto lo svolgimento del banchetto: una sequenza naturale e logica in tre tempi, dal *mangiare* al *bere* («simposio» significa alla lettera «bevuta in comune») al *gioire*, un gioire che si presenta nelle forme più varie: il piacere dell'amore, con il suo contorno di musica, canti, danze, approcci, schermaglie come i fondamentali «brindisi», o quel gioco di abilità e, insieme, pronostico amoroso che è il «còttabo» (gocce di vino residue, schizzate contro bersagli galleggianti), fino alle forme più intellettuali del piacere, dagli inni e canti ai discorsi di contenuto morale e politico, sino all'alta conversazione filosofica, centrale nella tradizione platonica e in genere nella tradizione colta.

Anche la posizione dei commensali ha un grande ruolo: c'è infatti il banchetto «seduto» di Omero e il banchetto «sdraiato su letti», che viene dall'Oriente, e che è sentito come fonte di corruzione. Parliamo qui, con forte brachilogia, di «banchetto sdraiato» o «banchetto seduto», sulla scorta del francese *banquet couché* e *banquet assis*, invece di dire banchetto di persone che stanno sdraiate o sedute, o a cui si partecipa stando sdraiati o stando seduti; d'altronde questo ha un corrispettivo in un'espressione come il nostro «cena in piedi» o «cena all'americana», dove risulta attenuata la presenza e la stessa possibilità del terzo momento, quello

edonistico.

Il libro parte dalle premesse orientali ma persegue anche gli sviluppi a Roma, dove prevalgono le grandiose «cene» – famosa quella di Trimalcione – con autentiche «grandi abbuffate», mentre il banchetto greco, come dice anche il nome di simposio («bevuta in comune»), è più centrato sulla funzione del vino, vero motore della pratica conviviale. Vengono anche presi in esame i riflessi cristiani e moderni: la stessa Ultima Cena di Gesù con gli Apostoli (e perciò l'Eucaristia), pur avendo radici nella Pasqua ebraica, mostra anche contatti col simposio greco. Ma il libro tratta fondamentalmente il simposio come un simbolo della vita individuale e sociale: esso è infatti, per gli antichi, da un lato, evasione individuale (evasione dalla guerra, dall'attività politica, dal lavoro, dalla famiglia) verso i lidi dorati del «superfluo», dall'altro occasione per affermare l'identità del gruppo che si riunisce a convito. Il simposio è insomma molto di più che una piacevole occasione per stare insieme: è una metafora della società e della vita.

Questo studio non indulge a un empirismo descrittivo e a semplici curiosità di tipo antiquario, pur se mette a frutto importanti testimonianze letterarie e iconografiche. Il suo obiettivo è duplice: 1) far posto all'essenza, cioè ai meccanismi essenziali e ricorrenti, di questa pratica; 2) delinearne lo sviluppo storico, considerando il simposio, fin dove ciò è possibile, come un fenomeno largamente unitario che corrisponde al soddisfacimento di fondamentali bisogni e impulsi dell'uomo, leggibili alla luce di due grandi e polari categorie: il necessario e il superfluo.

Cercheremo di tracciare una psicologia e una sociologia del simposio: uno studio della sequenza di fondo, che in tante situazioni diverse si ripete e rende quelle situazioni compiutamente intellegibili e fra loro comparabili. Questo mi sembra un modo per ovviare a una presentazione tipologica ed

empirica, per esempio su piatti, mobili, musica, danza, canti (che pure hanno il loro spazio nella trattazione), e per evitare sia una dispersione disorganica su temi etici, trattati dagli stessi antichi – come ubriachezza, corruzione, lussuria, servi sciocchi e scrocconi –, sia inadeguate definizioni generali, di tipo politico, come convito «aristocratico» o «democratico», che presentavano qualche difficoltà per gli stessi autori antichi.

I momenti costitutivi del simposio

1. *I «tempi» del simposio*

Solo se si comprende il meccanismo complessivo del simposio è possibile mettere in una stessa linea, se pur con modi e gradi diversi, le espressioni sociali di una società aristocratica di epoca arcaica, le individualistiche esperienze erotiche ed edonistiche di epoca classica, le versioni intellettuali e persino le esperienze mistiche che, muovendo su un altro piano, si costituiscono intorno all'occasione del banchetto. Il meccanismo complessivo corrisponde a impulsi primari: quando l'uomo si allontana dalla politica, dal lavoro, dalla guerra, dall'economia, dalla famiglia, e cerca una distrazione, un disimpegno, insomma un «superfluo».

I bisogni primari dell'uomo hanno trovato la loro proiezione sul piano religioso, potremmo dire le loro megalografie divine, nelle grandi divinità del grano (Demetra), del vino (Dioniso), dell'amore (ancora Dioniso e Afrodite: questa è un'associazione frequente, dove l'elemento dinamico è il vino e il dio del vino, e quel che vi si accompagna è Afrodite). Tutto questo può essere messo in discussione da quei mali – la guerra, o le lotte civili, o ancora la povertà – rispetto a cui il simposio rappresenta il disimpegno. Un orizzonte, questo, di certezze, tanto quanto il simposio è il luogo deputato dell'incertezza, dell'effimero, che si vorrebbe eterno ma che eterno non è. Il simposio è perciò il luogo deputato del rischio, del transitorio, proprio perché è il luogo deputato della felicità

che, come tale, nella cultura al tempo stesso sensuale e pessimistica dei Greci, non può che concepirsi come il luogo dell'instabilità. Tutto qui è in bilico, tanto suggestivo per l'uomo, quanto esposto al rischio assoluto.

L'anima del simposio, il momento «dinamico» per eccellenza, è il vino, la bevanda che più contiene in sé di rischio, perché comincia come consolazione, piacere, gioia, ma, se il suo uso si spinge oltre un certo limite, porta alla perdita dell'autocontrollo e alla trasgressione. Momento di passaggio e fattore dinamico, in questo processo, è dunque il bere: in esso si verifica, proprio perché rappresenta il momento e la condizione della prova, la qualità morale dell'individuo, che si tratti dell'uomo comune o del regnante. Esso dunque è il piano inclinato, e sdrucchiolevole, tra la virtù e il vizio, ma anche il banco di prova per gli uomini che partecipano ai banchetti: dal momento lieto e tentatore del bere, infatti, si possono dipartire tante vie diverse fra loro, dalla più nobile alla più riprovevole.

Oltre al cibo e alla bevanda, la gioia: un terzo e culminante tempo di tutta la pratica conviviale, che si presenta – ed è importante coglierne tanto le diversificazioni quanto il ruolo permanente, nella dinamica della convivialità – in forme diverse. Il terzo momento del simposio, dopo quelli del pasto e della bevuta, può definirsi (come è talora definito negli stessi testi antichi) come quello della gioia (*euphrosýne*), del godimento, del piacere (*hedoné*): e questo piacere può andare dal piacere fisico puramente passivo del riposo, al piacere del rapporto erotico, fino a quello intellettuale della conversazione. Nell'arco della giornata, esso coincide largamente con il tempo della notte, a cui il simposio, come pasto e bevuta serale, prelude; del resto nella lingua greca c'è una qualche affinità di fondo tra la «gioia» (*euphrosýne*) e la «notte» (*euphrónē*). Il momento della gioia si colloca comunque in *quel* quadro e in *quel punto* del quadro. Dunque simposio e musica, simposio e poesia, simposio e conversazione, simposio e sonno, simposio e

amore: c'è in ogni caso un piacere, come momento culminante.

L'idea del sonno, come momento destinato a seguire quello del pasto e della normalmente concomitante bevuta, sembra presente fin dalle prime testimonianze sul banchetto sdraiato. Non tutti vi partecipano nella medesima maniera. Nello stesso prototipo, il rilievo di Assurbanipal a Ninive, solo il personaggio principale giace sdraiato, mentre la donna e (altrove) i ragazzi seggono su sedie vicine al letto (più precisamente, ai piedi del letto). La tradizione etrusca conosce l'uso del mangiare sdraiati, se non altro per il capofamiglia. A Roma è solo tardiva l'introduzione di quei letti in metallo, bronzo o argento fortemente e finemente decorati, che rappresentano l'avvento del banchetto di tipo ellenistico, ma questa è pratica che non sembra risalire più in alto del II secolo a.C.

Vedremo come nelle diverse epoche si presentino e si compongano queste diverse funzioni del simposio. A questa impostazione diacronica della ricerca corrisponde, necessariamente ma anche duttilmente, una valenza cronologica dei singoli capitoli: perciò il primo capitolo, accanto a problemi introduttivi, prende in particolare considerazione il mondo di Omero. Il secondo tratta il periodo arcaico in un senso «lato», che ci permette di scendere fino alla *Tombadel Tuffatore* di Paestum, la cui cronologia sembra doversi fissare tra il 475e il 450 a.C., cioè immediatamente a ridosso della linea convenzionale (480) che chiude l'età arcaica. Il terzo tratta di Socrate (469-399 a.C.) e del socratismo, con tutte le sue proliferazioni, da Platone a Crizia a Teramene a Senofonte. Il quinto gli sviluppi ellenistici e soprattutto romani, il sesto il cristianesimo. Un ruolo trasversale spetta al tema del necessario e del superfluo, che non è inquadrabile in una sola epoca: lo abbiamo quindi affrontato, nel quarto capitolo, attraverso diverse epoche, fino a quella moderna; fra le varie prospettive psicologiche e sociologiche, esso ci sembra poter

raccordare meglio fra loro molti specifici aspetti del simposio, anzi dei tanti, diversi simposii della storia.

Immagino che una scansione cronologica in tre fasi (pratica sociale, intellettuale, mistica), quale sopra delineata, possa andare incontro a qualche obiezione circa la possibilità di distinguere epoche diverse nell'espressione di un'esigenza che appare come universale ed eterna. Evidentemente, una pratica sociale non può smettere di essere tale per diventare solo una pratica intellettuale e trasformarsi, all'occorrenza, e sotto la spinta di poderose forze storiche, in una pratica religiosa e mistica. E in effetti io non intendo in alcun modo che tali passaggi siano netti, e che i vari tipi di simposio siano rigidamente esclusivi l'uno dell'altro; tuttavia ritengo che questo schema diacronico sia legittimo e utile, perché riflette la possibilità di storicizzare non tanto la pratica in sé, la riunione, in sé, di gente che vuole mangiare, bere e provare qualche diletto, ma la possibilità e la necessità di storicizzare i modi in cui questa pratica elementare ed eterna viene percepita.

Vedremo perciò come la prima forma e fase (in senso non esclusivo) di simposio sia ricostruibile attraverso epigrafi come quella di Pitecussa, o immagini pittoriche come quelle di Paestum, e soprattutto attraverso espressioni della poesia lirica greca: queste non sono espressioni eterne e universali, ma espressioni connesse a epoche determinate e a precisi ambienti storici. Altrettanto vero è che la seconda forma e (sempre in senso non esclusivo) fase della storia del simposio, quella della pratica intellettuale, filosofica, è appunto collegata alla nascita e allo sviluppo della filosofia e di comunità (o almeno riunioni) di filosofi, e porta in modo specialissimo l'impronta del socratismo e del platonismo: e anche questo è un dato storico, attinente a un tempo e a una fase ben definibili della storia della cultura greca. La terza fase è quella legata al cristianesimo, e naturalmente offre materia di riflessione, mentre, contemporaneamente, non viene del tutto meno la

tradizione greca pagana, anzi continua a suo modo nella pratica, oltre che nella tradizione letteraria greca.

L'aver concepito, dunque, in termini di sviluppo storico le varie forme di simposio, se pur presenta il rischio di qualche schematismo, offre l'indubbio vantaggio di cogliere – al di là e al di sotto dello schema comune, universale ed eterno – connessioni e distinzioni più sottili, insomma dei confronti. I confronti sono certo possibili, quando si ha a che fare con manifestazioni abbastanza simili per essere confrontate, ma anche abbastanza diverse fra loro per costituire i momenti di un processo o, se si vuole, i gradini di una scala ascendente. L'aspetto universalmente umano, strutturale, è nello svolgimento del banchetto in quanto tale, nella sua tripartizione tra cibo, bevanda e piacere; mentre l'aspetto più squisitamente storico, in cui il rapporto fra i tre immancabili momenti comuni si atteggia e presenta in forme diverse, è la presenza di una linea di sviluppo in più fasi, che consente i confronti che abbiamo detto.

Per il banchetto, visto come riunione di più persone, i Greci usano vari termini. Oltre al generico *synousía*, ci sono almeno due termini che attengono all'uso della tavola, *sympósion* e *syssítion*, che insistono ciascuno su uno dei momenti che costituiscono il banchetto: sul bere il primo termine (da *sympínein*, «bere insieme»), sul cibo il secondo (da *syssítion*, «pasto comune»). Vero è però che entrambi i banchetti comprendono sia il cibo sia la bevanda, come primi due momenti della immancabile triade.

C'è d'altronde, per indicare il banchetto, accanto a queste definizioni più frequenti, dal V secolo a.C. in poi, una più varia terminologia, che potremmo distinguere in *oggettiva* e *soggettiva*: l'una riguarda i *contenuti* e i *tempi* del banchetto, l'altra riguarda le *interrelazioni* tra i soggetti che vi partecipano, organizzandolo o fruendone. Il greco classico distingue per esempio oggettivamente tra l'*akrátisma* del mattino e il *déipnon*

della sera; e in Omero la *dáís* allude alla «distribuzione» delle carni, e in generale del cibo. Ma c'è anche tutta una terminologia soggettiva, come la *hypodoché*, il «ricevimento», o la *synousía*, la «riunione», lo «stare insieme». La varietà della terminologia greca per il banchetto si verifica molto bene in quel censimento di situazioni e di particolari simposiali che, un po' alla rinfusa, ci fornisce tra il I e il II secolo d.C. Plutarco nei *Symposiaká* (*Quaestiones convivales*), una delle operette che compongono la raccolta dei suoi *Moralia*. La riunione conviviale vi è indicata ora come *déipnon*, ora, in libera alternanza, come *sympósion*, però anche come *katáklisis* (con riferimento alla posizione «adagiata») o *hypodoché*. Anche a Roma la terminologia dei banchetti e delle loro varie parti è varia, ma la parola che col tempo più si afferma è di origine greca, e attiene allo «stare insieme»: *c(o)ena*, il «pasto» comune, la «riunione» comune, dal greco *koiné*.

2. *Il banchetto in Omero*

In Omero sono rappresentati banchetti di dèi come di uomini. Il banchetto degli dèi presenta le stesse partizioni del simposio umano: mangiare comune, bere comune (nettare e ambrosia) e felicità, ma tutto vi è più statico che nel banchetto umano. Esso è manifestazione (statica) di ruoli, più che (dinamica) di bisogni, come accade invece fra gli uomini riuniti a banchetto.

Nel simposio umano, il mangiare comune è strumento dinamico per costruire l'uguaglianza all'interno della comunità che è la *pólis*; il bere comune è la conquista del rapporto individuale e della conversazione, nel senso più ampio della parola; l'eros e, più in generale, la *hedoné* (il piacere) ne sono il risultato (e prima ancora lo scopo). La città è dunque il contesto in cui tutto avviene, per ribadire il rapporto comunitario e però anche per garantirsi uno spazio e un rapporto personale di fronte alla comunità; e la *hedoné* è anch'essa un bisogno e una conquista. Il convito degli dèi non può valere come modello o come schema interpretativo per il simposio umano. Infatti quest'ultimo opera una decisa opzione tra le attività «normali» (guerra, politica, famiglia, lavoro) e le attività del riposo, dello svago, del disimpegno. Gli dèi contemperano in sé tutte le contraddizioni: in ogni momento qualcuno li sta servendo, di nettare (di norma) da bere e di ambrosia (di norma) da mangiare. Il pasto comune degli dèi non è altro che una delle loro riunioni, una riunione in cui il piacere è lo stato normale e perpetuo; in esso non avvengono avventure amorose come nel simposio umano. E tuttavia del loro banchetto fanno parte sia Hebe sia Ganymèdes, e sono queste due figure (di giovinezza in generale, la prima, di giovinezza efebica il secondo) a significare la decisiva presenza del momento della *hedoné* di tipo erotico anche nel convito divino. Le due divinità giovanili sono perciò proiezione, sul

piano divino, di una sezione, e al tempo stesso della dinamica di fondo del banchetto umano.

Nel banchetto divino non ci sono schermaglie amorose che *preludano* alla conquista – dell'attenzione, prima, e della benevolenza e della condiscendenza, poi – dell'essere amato: c'è solo la trascrizione, in termini di staticità e di eternità, di quelli che sono nella realtà umana i bisogni di rapporto individuale (fisico in quanto eros, mentale in quanto conversazione). Vi domina dunque la caratteristica della fissità, ma questo stato perpetuo ha esattamente il sapore di un rito edonistico e giovanilistico.

Il simposio umano è valutabile sulla base della dicotomia *anankáia-épipla*, cioè «cose necessarie» e «cose superflue»: ma la condizione del dio è diversa, e può coniugare tutto, proprio perché gli dèi non conoscono necessità, tranne quella della *eimarméne* (il destino), che è superiore anche a essi. Gli *anankáia* degli uomini non sono *tout court* il destino degli accadimenti, sono il destino che si ripresenta ogni giorno: lottare, deliberare, lavorare, curare la famiglia, soffrire. Gli dèi possono al tempo stesso operare e godere, proprio perché non si debbono liberare, mediante il convito, da un destino di dolore. Perciò il loro convito associa direttamente il necessario al superfluo, l'utile al dilettevole: tutto in essi è sottratto alla necessità incombente e incalzante. Gli impulsi e i bisogni dell'uomo diventano così, nel banchetto degli dèi, ruoli e quadri statici.

3. *Il bere e il superfluo*

Sul tema del bere si gioca tutto un codice comportamentale ed emozionale che l'acqua, pur essendo dispensatrice di vita, per sé non ha. Mentre l'acqua appartiene alla sfera degli *anankáia*, il vino è l'avvio degli *épipla*, è l'occasione del disimpegno, dell'evasione: ma si tratta di un movimento breve, di una breve esperienza, che riconsegna subito gli uomini al solito duro mondo della necessità.

La sequenza cibo-bevanda-piacere è fisiologica, ed è ampiamente presente in Omero: essa è sottesa anche alla rappresentazione delle attività produttive, a cui si accompagnano, nel XVIII libro dell'*Iliade* (541-572), il pasto, il convito, lo svago, il sacrosanto riposo, a cui poi si aggiunge la danza allestita da Dedalo a Cnosso, per Arianna. E questo è il realismo greco della rappresentazione degli imprescindibili *anankáia*, addolciti da una letizia goduta in piena e salutare concomitanza e complementarità con lo svolgimento delle attività produttive.

Ma, se il banchetto qui descritto assume un carattere simbolico, possiamo far riferimento a banchetti che fanno parte del tessuto narrativo dei due poemi. E, per l'*Iliade*, possiamo far riferimento al banchetto offerto da Achille ai messi di Agamennone, Ulisse e Fenice, latori di proposte conciliative di Agamennone sdegnosamente respinte da Achille (IX, 162 sgg.). Gli ambasciatori di pace, accolti a banchetto, si vedono innanzi tutto servire cibo e bevanda: pani fragranti e freschi, carni che vengono tagliate e distribuite dal padrone di casa, dopo che sono state arrostate, a pezzi infilati allo spiedo – legittimi antenati dei moderni *souvlakia* –, e vino, con cui gli ospiti fanno il brindisi introduttivo e nominativo ad Achille (un tratto necessariamente individuale, indirizzato all'ospite da blandire). L'episodio è importante, nella storia del simposio greco, per la struttura di fondo: mangiare, bere, dormire (anche se qui, al

terzo posto, c'è un incontro di ambasciatori di concordia e un fallito tentativo di riconciliazione). Va notata la postura dei commensali, seduti, ma anche la *cornice* che è quella della tenda.

Nel X libro dell'*Odissea* (176 sgg.) troviamo descritto il pasto consumato da Ulisse e dai suoi compagni sul frangiflutti: anche qui, pur nell'elementarità della situazione, la struttura non cambia e la sequenza resta sempre fondamentalmente identica. Si comincia con l'abluzione delle mani (un tratto, come vedremo, importante), seguono, al calar del sole, il pasto (di carne di cervo, consumata da seduti) e il dolce vino, e infine, come terzo momento, il sonno. Dalla maga Circe Ulisse e i suoi compagni ricevono *brósis* e *pósis* («cibo» e «bevanda») e poi vanno a dormire: e questo rinvia forse ad altro, potenziale, uso del letto.

Il pane e il vino si presentano del resto come ipostasi divine nell'associazione di Demetra, la dea della terra e del grano, e di Dioniso, il dio del vino, dio liberatore. La loro associazione avviene in ambito spiccatamente orfico; e, se si vuole trovare un antecedente filosofico-mistico alle pitture della pestana *Tomba del Tuffatore*, sarà bene cercarlo nell'orfismo. L'una e l'altra divinità sono insieme vita e morte, e questa combinazione è anche mitologicamente ben rappresentata: Demetra è il grano, la vita, e anche però la terra che ospita i morti; Dioniso è dio di vitalità prorompente e orgiastica, e però anche morte e resurrezione. Ne risulta un simbolo della vita nella sua interezza, dell'amore e della morte.

Tali sequenze ricorrono in effetti nel linguaggio e nell'immaginario di tutti i tempi. Anche nel linguaggio moderno la connessione tra i due momenti principali e, se si vuole, pure il ruolo strutturale del terzo si riflettono in espressioni correnti, che fanno parte del linguaggio universale: «dire pane al pane e vino al vino», o «siamo alla frutta». E se mi si obiettasse che questo è universale e non esclusivamente e

significativamente greco, risponderei che proprio questa è la peculiarità del greco: di essere senza specificità che non siano quelle della comune umanità e della razionalizzazione e del consolidamento delle sue espressioni.

La polarità necessario-superfluo deve essere applicata in due modi diversi al tema del simposio: il simposio è di per sé un superfluo, ma al suo interno, in sé, esso si divide in una parte che ha più del necessario (il cibo) e una che ha più del superfluo, la bevanda e quel che ne consegue. La tematica del *necessario* e del *superfluo* avvolge da ogni parte la situazione e lo svolgimento del simposio. Questa tematica è a tal punto pervasiva, che persino tra i cibi si può distinguere tra quelli fondamentali, come pane, carne, pesce, formaggi, e le leccornie, i *desserts*, frutti, dolci, o anche leccornie non dolci. Preso nel suo insieme, il simposio appartiene in effetti alla sfera del «di più»; in questo senso esso è la metafora del «superfluo», della liberazione dalle costrizioni: un ambito di separatezza e di evasione, quanto a tempo, a spazio e a persone che vi partecipano. Ma la stessa articolazione del simposio contiene ancora nella sua terza fase – quella della *hedoné*, del godere, introdotta dal vino – la distinzione tra una parte necessaria (il cibo ed, eventualmente, l'acqua, che non fa categoria a sé, ma fa tutt'uno col cibo per elementari ragioni fisiologiche), e il momento del sovrappiù, del superfluo.

È interessante considerare il modo greco di dire la stessa cosa: «dire fichi ai fichi» (*ta sy'ka sy'ka léghein*), riguardo a un frutto molto dolce, sentito dagli antichi come *dessert*, come un «di più» che completa, pur senza essere indispensabile, il pasto. E se riflettiamo sul carattere di naturalezza assoluta di queste espressioni colloquiali, ci rendiamo ancora meglio conto di quanto la struttura tripartita del simposio, come l'abbiamo delineata, ricomponga e rappresenti una metafora della vita stessa, in tutti i suoi momenti fondamentali, dal più strettamente necessario (cibo e bevanda) a un «superfluo»,

gradito e forse abituale. E così ricomponiamo momentaneamente e idealmente la triade tipica dei momenti del pasto comune dei Greci e degli uomini in genere, le tre portate, che i Greci distinguevano come *trápezai* («tavole»).

L'intera tematica del simposio è dunque pienamente coinvolta nella polarità del necessario e del superfluo (*anankáia* contro *épipla* e simili), disegnata dai Greci e destinata a perenne fortuna. Il simposio, infatti, non solo rappresenta e include tutto il «superfluo» di cui l'uomo ha desiderio (e perciò, potrebbe dirsi, «bisogno»), ma esso stesso, a sua volta, si ripartisce in una parte «necessaria», la prima tavola o prima portata, cioè il momento del cibo, e in una parte sopraggiunta, letteralmente secondaria, quella, appunto, della seconda tavola (o, al plurale, «seconde tavole», un plurale che propriamente si riferisce alla pluralità dei convitati e degli elementi di appoggio, le tavole, per i recipienti relativi alle bevande).

Agli *épipla*, le «cose superflue», compete del resto già nel linguaggio classico il *plurale*, perché loro connotazione strutturale è la *pluralità*, quindi la dispersione, la dissipazione, laddove la *unicità* compete al *necessario*. Solo uno studio dei meccanismi psicologici profondi consente di stabilire un filo comune tra la gioia dei sensi e della mente del simposio classico, la gioia ristoratrice della conversazione e della meditazione dell'esperienza filosofica e l'abbandono tripudiante dell'esperienza mistica: per ciò che essa è, ma anche e forse soprattutto per quel che essa nega e supera dell'esperienza e dei bisogni della vita.

Al pranzo seguono, nell'ordine canonico – come ce lo descrive Plutarco nei *Symposiaká* (621 C) – i «brindisi» (*propóseis*) e gli «indirizzi personali» verso qualcuno (*prosagoréuseis*), quando gli si comincia a «parlare», rivolgendogli personalmente la propria attenzione (e suscitandola, naturalmente, di rimando); proprio nel bere emergono le differenze, le reazioni e le relazioni individuali.

«Nel bere sono agitati (*saleuómenoi*, cioè «esposti alla nausea») i vecchi, non sono tranquilli come i giovani». Il momento del bere è quindi accompagnato da discorsi, spettacoli, scherzi: tutta una parte conversevole e ludica insieme.

All'intrattenimento appartengono inoltre le fondamentali esecuzioni musicali. Se la presenza, strutturalmente ambigua, delle flautiste è *sub iudice* (710 B), è da apprezzare invece l'ascolto della cetra (712 F); e si può anche deliberare (714 D), discutendo su cose importanti e non su argomenti frivoli e oziosi come, per esempio, «se sia nato prima l'uovo o la gallina», o «quale sia la mano di Afrodite che Diomede ferì» (726). Anche in questa apparentemente sfilacciata sequenza si coglie, come in trasparenza, lo schema che abbiamo enucleato in partenza per il bere e il godere: magari il godere della conversazione, o il conversare piacevolmente sulla stessa nozione di piacere.

Attorno al nucleo centrale ed essenziale del simposio che ho cercato di descrivere sulla base di categorie sociologiche, come «pubblico-comunitario» e «privato-individuale», si possono cogliere contatti, connessioni, somiglianze con altre pratiche e cerimonie: la separatezza intrinseca al simposio lo può far sentire come spettacolo a sé (Rossi), oppure come istituzione civica da assimilare a una cerimonia sacrificale (Schmitt-Pantel). Questa larga possibilità di confronti è ben comprensibile, dato che il simposio è specchio e metafora della società, e metafora della vita. Personalmente mi sono attenuto al nucleo interno della pratica conviviale, al fine di evidenziare i meccanismi sociologici e psicologici di fondo che ci permettono di operare una comparazione tra epoche diverse, e tra i diversi modi di concepire le grandi antinomie presenti nella società e nella vita.

4. *Seduti o sdraiati*

La posizione sdraiata dei convitati rappresenta una linea divisoria molto significativa tra l'epoca omerica, quando sembra chiaro che la posizione normale fosse quella dello stare a mensa seduti, e l'epoca orientalizzante (VII secolo), quando dall'Oriente arriva l'influsso decisivo della posizione sdraiata.

All'VIII secolo a.C. appartiene il profeta Amos, di cui è celebre l'invettiva contro la corruzione indotta dalla pratica del banchetto «sdraiato»; e al secolo successivo si data il rilievo di Ninive che rappresenta il banchetto di Assurbanipal. È in primo piano perciò il ruolo dell'ambiente siro-palestinese – a cui reagisce con severa moralità la coscienza del profeta ebraico – e dell'ambito mesopotamico. Il periodo orientalizzante della storia greca è la cornice cronologica e culturale entro cui va sistemata la prima esperienza di convito sdraiato delle aristocrazie greche. È perciò tra l'VIII avanzato e il VII secolo a.C. che cercheremo le testimonianze più evidenti dell'adozione di questa pratica sociale, che, oltre alle ascendenze culturali dirette, può aver avuto radici storiche anche più lunghe, visto che elementi della pratica del simposio appartengono alle esigenze più immediate e alle consuetudini più comuni dell'uomo.

Occorre dire che questo quadro vale per l'*Illiade*; ma che nell'*Odissea* ci sono le premesse di sviluppi nella direzione del mangiare sdraiati, sia nei versi che descrivono il modo di banchettare dei Proci (i *mnestéres*, che aspirano alla mano di Penelope, sposa di Ulisse, e che approfittano indegnamente delle sostanze dell'eroe, non ancora ritornato da Troia), sia in quelli che descrivono i pranzi allestiti da Circe per gli eroi da lei irretiti e destinati a essere trasformati in maiali. In entrambi i casi si menzionano infatti *klismói*, delle sedie usate presso la tavola. Ora, il termine *klismós*, proprio perché usato accanto a *thrónos* (seggio), e perciò distinto da esso, sembra indicare una

forma intermedia, una posizione soltanto reclinata, che non è né *klíne* (letto) né *thrónos*, e che prelude alla posizione sdraiata, senza ancora realizzarla per intero.

Il banchetto che Circe, nel X libro dell'*Odissea*, appresta ai suoi sventurati ospiti partecipa insieme del banchetto umano e del banchetto divino, poiché Circe è una dea e una maga, e sottopone le sue presunte vittime a tentazioni fin troppo umane. Essa, se possiamo permetterci un lieve gioco di parole, alletta perché diletta, col suo canto e con i suoi manicaretti; e alletta, però, nel senso che mette a letto le sue vittime, le induce a quel dormire, a quel riposare, che contiene potenzialmente tante degenerazioni. Con lei comincia la storia di quella postura nel banchetto che comprende i *klismói*, che non sono più semplici sedie, *thrónoi*, ma non sono ancora veri e propri letti: sono delle sedie a sdraio, perciò un momento di passaggio tra la sedia e il letto. Non sarebbe sorprendente che nel secolo orientalizzante, a cui appartiene la diffusione della nuova moda e, in parte, quell'Archiloco che, come vedremo meglio in seguito, ci sembra attestare parodisticamente il simposio, anche riguardo al momento del dormire, ci fosse già in Grecia uno sviluppo nella direzione del mangiare sdraiati.

Comunque è con riguardo a Circe – e alla sorte riservata ai compagni di Ulisse che hanno assecondato la sua seduzione – che è principalmente collegata (come, e non meno che, all'allegria finanza e gestione di vita dei Proci) l'esemplificazione mitica del banchetto «cattivo», quello che trova la sua espressione nella postura del *banquet couché*.

5. *Il simposio nelle diverse epoche*

L'unico tentativo aggiornato di fornire una ricostruzione storica della pratica del simposio si deve a Oswin Murray. Già questo studioso si è posto il problema di indicare la successione dei momenti del convito e quella delle forme storiche; anche se queste ultime non vengono intese come veri e propri periodi, esse compongono grosso modo una sequenza storica. Nello sviluppo del simposio sono fondamentali, per Murray, due passaggi storici riguardanti la città come insieme di opliti, cioè di cittadini-guerrieri, la cui comunità è fondata su un'unificante esperienza di guerra: il sorgere della città oplitica, nell'VIII secolo, il consolidarsi di un'aristocrazia cittadina e guerriera che si presenta in antitesi con strati sociali più poveri, nel V. Mentre non ho difficoltà a riconoscere nella prima cesura l'avvento di una società oplitica che rompe gli schemi della vecchia aristocrazia gentilizia, non credo che tutte le novità del V secolo a.C. possano riassumersi nella formula dell'oplitismo. Bisogna infatti fare posto anche a quella disinibita e diffusa volontà di evasione che appartiene precipuamente alla società «democratica», ma che si esprime sia in forme più ricche e dispendiose, sia in forme più povere.

Murray mette opportunamente a frutto le categorie di privato e di pubblico, ma propende per una ricostruzione di tipo *genetico*, collegando tutto all'idea del *Maennerbund* («associazione maschile», gruppo di aristocratici con una specifica funzione militare) e all'espressione socio-istituzionale di un gruppo che in esso realizza la propria identità; il suo punto di vista è troppo legato alla tesi della origine prima del simposio come gruppo istituzionale di bevitori.

Questa interpretazione è stata alla base di una vivace discussione che sembra aver teso lo spettro delle possibilità conviviali note al mondo classico. Antonio La Penna rifiuta i condizionamenti eccessivi dei fattori sociali, e insiste

soprattutto sul piacere, sulla libertà, sulla poesia, sull'individuo; egli è inoltre critico sull'abuso del concetto di integrazione sociale, che vale certo per il sissizio (il pasto in comune degli Spartani), ma non per tutte le forme di simposio.

6. *Agiatezza antica e moderna*

A chiarire la funzione di evasione dalla sfera della necessità rappresentata dal simposio, torna utile, come sempre, un confronto con il mondo moderno, e con una riflessione teorica di fine Ottocento sulla «agiatezza» in una società del mondo contemporaneo, anzi con una società-guida come quella americana. Il termine di paragone a cui mi riferisco è la *Teoria della classe agiata* di Th. Veblen (1899), dove l'autore analizza gli aspetti di esibizionismo della classe ricca americana dei suoi tempi, facendo uso di categorie di analisi come «agiatezza vistosa» e «consumo vistoso». Come sottolineava C. Wright Mills nella prefazione all'edizione del 1953, l'America vista da Veblen «sembrava spaccata in due», perché «con il termine “agiatezza” Veblen intendeva in realtà tutto ciò che non apparteneva al mondo del lavoro quotidiano produttivo e all'abito mentale del lavoratore».

In buona parte, questa definizione dell'agiatezza coincide con la definizione «negativa» del simposio che io adotto in questo saggio, come occasione e pratica che allontana dalla sfera della necessità. Questo paragone serve soprattutto per distinguere: la definizione adottata dal sociologo moderno per una società moderna è di tipo esclusivamente produttivistico (le necessità da cui i Greci, nel simposio, si liberano, occupano invece un campo alquanto più vasto), ed è anche chiaramente ispirata al concetto di classe, che ha un uso circoscritto e diverso per una società più omogenea, quale quella greca (schiavitù a parte). Eppure c'è un'assonanza tra la definizione che qui adottiamo e la rappresentazione vebleniana dell'agiatezza: nel mondo classico, il confine creato dalla pratica del simposio corre (obiettivamente, si direbbe) più tra situazioni e, semmai, tra forme politiche diverse, che non tra classi, visto che i diversi ambienti sociali desiderano e praticano una riunione che vale come alternativa, di volta in volta

diversa, al mondo della dura e pura necessità. Se ne ricava la conclusione che il tipo di «separazione» che la riunione simposiale del mondo classico introduce è più tra momenti dell'esistenza dell'uomo, in generale, che non fra classi.

Impostato il problema generale in questi termini, rispetto alle categorie finora messe in gioco, il simposio diventa veramente una metafora della vita privata, che si staglia sullo sfondo della coesione pubblica. Che agli inizi della storia del simposio ci sia la pratica di una società aristocratica, non c'è dubbio, ed è anche chiaro che la vera storia del simposio è quella dell'estendersi a un numero più ampio di fruitori dei bisogni e dei diritti scoperti e valorizzati dall'aristocrazia. Possiamo dunque dire, con La Penna, che il simposio non si può leggere solo come espressione d'integrazione sociale, proprio perché contiene tante forme di disimpegno: dalla guerra, dalla politica, dall'economia e dal lavoro, dalla famiglia, quindi altrettante forme, potremmo dire, di disimpegno dal sociale. Ma da quale sociale? Quello delle armi, delle assemblee, del denaro e della fatica per guadagnarlo, dal matrimonio; ma possiamo per questo forse dire che il simposio sia avulso dalla società? È disimpegno da un certo tipo di sociale, che però avviene *nel* sociale, in un *altro* tipo di sociale: quello della commensalità, della musica, della poesia, dell'amore e dell'incontro occasionale, scandito nei tempi dai ritmi propri degli impulsi primari.

In quanto il comune simposio riassume tutti quei bisogni dell'uomo che esulano dalla sfera della dura necessità, l'*anánke*, esso viene accettato solo a patto che rispetti le regole dell'esistenza normale; è un atto straordinario, che deve pur fare i conti con l'ordinarietà della vita, è un momento di *hedoné*, di dolcezza, che non deve comunque turbare i valori-base dell'esistenza. È un superfluo che ha diritto di essere considerato tale, se si pone come secondario, cioè come complementare, rispetto ai comunque indispensabili

anankáia, che fondano e giustificano, in quanto necessari e primari, tutti i diritti del superfluo (se non ci fossero i beni necessari, il superfluo non potrebbe essere considerato come un superfluo legittimo).

Il simposio arcaico

1. La «Coppa di Nestore»

La prima testimonianza scritta sul simposio, dopo l'età di Omero, è nell'iscrizione di una coppa di Ischia (Pitecussa), detta convenzionalmente «Coppa di Nestore», perché l'epigrafe (metrica) richiama appunto a confronto la famosa coppa celebrata da Omero per la sua grandezza e bellezza. Si tratta di una tazza (*sky´phos*) di tipo geometrico, della seconda metà dell'VIII secolo a.C. (740-725?), forse proveniente da Rodi; essa reca un'iscrizione che va da destra verso sinistra, disposta su tre linee che si rivelano come altrettanti versi (un trimetro trocaico e due esametri). L'iscrizione confronta il vaso su cui è tracciata con la famosa coppa celebrata nell'*Illiade* (XI, 632-637) che accompagnava i simposii del signore di Pilo, Nestore, e da cui questi mai si separava. «Di Nestore la coppa era certo gradevole a bersi [detto con parole che in greco suonano come enfatica allitterazione, *éupoton potérion*], ma chi berrà da questa coppa, subito lo prenderà il desiderio di Afrodite dalla bella corona». Spavalda contrapposizione tra le eccellenze lontane della memoria e della fantasia epiche, e la realtà concretamente godibile dell'attuale banchetto!

Le dimensioni del vaso (cm 10,3 di altezza e 15,1 di larghezza) corrispondono in pieno alla sua molteplice funzione ideologica. Esso infatti può essere realmente usato e trattato come una tazza, o un bicchiere: è maneggiabile, anche se naturalmente da una mano abbastanza possente, quale è da

immaginare sia quella di una persona associabile, anche alla lontana, al mondo degli eroi omerici; ha quindi la dimensione eroica di un *méga potérion*, di una grande coppa per bere che, se riempita di vino, date le sue cospicue (anche se non enormi) dimensioni, ne può contenere in quantità più che sufficiente (più di mezzo litro?) per raggiungere quel livello di diletto e di estasi che l'epigrafe della coppa promette: insomma, abbastanza grande per essere di qualità eroica e dare piena gioia, ma abbastanza piccola per essere realmente maneggiata in un banchetto, seppure di personaggi confrontati, tra il serio e il faceto, con gli eroi omerici.

Trattando di vasi pоторii (recipienti per bere), l'erudito Ateneo, autore di un'opera intitolata *Sofisti a banchetto* (probabilmente del III o II/III secolo d.C.) documenta la diffidenza greca verso il *méga potérion*, cioè il bicchiere grande, *troppogrande*, che è tradizione di tiranni e di barbari, come opposto alla morigeratezza greca dei tempi storici; molto grande certo è anche la «Coppa di Nestore», ma le sue dimensioni sono intese da Ateneo (XI, 461 d-489 a-e) come proporzionate alla grandezza epica del personaggio che quella coppa grandiosa può e sa brandire, senza aiuto di altri, pur essendo vecchio.

La coppa di Pitecussa *riassume* dunque, nella storia della cultura greca e specialmente della cultura del simposio, sia il momento epico-omerico, a cui poeticamente e ludicamente rimanda, sia il periodo a cui, come prezioso manufatto, storicamente appartiene, quello che in termini archeologici si definisce come geometrico. L'epigrafe contiene appunto il secondo e il terzo dei momenti che abbiamo individuati come costitutivi del simposio: quello del bere e, in diretta connessione con quest'ultimo, quello dell'eros. La compresenza e la giusta sequenza del secondo e del terzo momento sono dunque una conferma della tripartizione, poiché il primo, quello del pasto, è da intendere per scontato, e omesso dal

poeta dell'iscrizione della coppa perché meno poetico ed elevato: il pasto viene comunque consumato in un momento anteriore, e separato, rispetto alla funzione della coppa, che l'iscrizione adorna e celebra. Dal silenzio sul pasto non è dunque sminuita, e men che mai obliterata, la natura di *simposio* pertinente alla situazione che quei versi sono destinati a illustrare (gli stessi dèi praticano una forma raffinata di convito, ed evitano la dura, pesante masticazione, con l'assunzione di sostanze che assomigliano molto di più a un liquido, corposo e denso, che a una sostanza solida). Ne deriva alla coppa e alla sua epigrafe una collocazione mirabilmente centrale tra storia sociale, storia culturale, pratiche e sentimenti.

Giustamente il *potérion* di Pitecussa andrà posto all'inizio (o comunque in una fase iniziale) della storia del simposio come pratica sociale. È uno scherzo gradevole: l'iscrizione è fatta per un'aristocrazia che conosce e pratica, insieme con la scrittura, il simposio e, con questo, l'amore. La sequenza è quella che risulterà canonica, dei due momenti, fra loro consecutivi, del bere e dell'amare; e la scrittura frontalmente sinistrorsa, cioè da destra verso sinistra, è probabilmente fatta per essere letta dal vicino di tavola, ed eventualmente anche pronunciata dal commensale, che la tiene in mano, forse nella mano destra; il che gli consente di mostrarla anche al commensale che siede alla *sua* destra (*epidéxia*), e a cui è tradizionalmente e proverbialmente destinata, nella riunione del simposio erotico, l'attenzione e la sollecitazione del simpota. Il vicino potrà dunque leggere – se sa leggere – sbirciando da destra l'iscrizione che va da destra a sinistra, sulla coppa del vicino, a un semplice ruotare della coppa con la mano. Essa può però anche essere destinata a passare di mano in mano; e allora l'epigrafe, se letta, potrebbe valere come augurio e forse come vincolo, per una specie di magia operata dalla lettura.

Fuori del contesto epico, il vaso potorio grande è indice di una abnormità culturale, o etica e politica, rispetto agli altri Greci, quelli *delle città*. Onde il detto riferito da Ateneo (XI, 461), secondo cui il *potérion* grande è un «pozzo d'argento», è quindi legato, oltre che alla *méthe*, alla nozione di eccesso per l'uomo comune. Grandi sono per Ateneo le coppe di ambiente ionico, di Chio e di Taso, e grandi anche quelle della Tessaglia, dove tutto sembra ispirato alla *tryphé* (più che in Attica, dove almeno vige la pratica dei piccoli bicchieri, che possono però avere il difetto di essere troppi): e questi sono altrettanti attacchi al bere smodato e alle inevitabili conseguenze comportamentali, quelle che fanno passare dallo *héménai hésthai* («sedere») al *kataklínesthai* («giacere»: 459 a-461 d).

Nel quadro di un'etica «quantitativa», di quello strumento fondamentale del simposio che è la coppa per bere, la *ky'lix*, non conta dunque solo la *dimensione*: non è solo la grandezza a segnare la caratteristica morale e culturale, conta anche il *numero* delle coppe. E allora va rilevato come in Attica si usassero nel simposio bicchieri piccoli, ma numerosi, che venivano offerti in successione, e che probabilmente entravano anche nel gioco dei brindisi o delle esortazioni a bere, rivolte *epidéxia* (sulla destra, e in cerchio). Qui esiste addirittura un mobile, chiamato *kylíkeion* (la «bicchieriera», potremmo dire), e si parla anche di una *skeuothéke ton poteríon*, «dispensa dei bicchieri», che ben rispecchia questa pluralità di vasi potorii fatti per la bevuta *individuale*, o anche per quella «schermaglia» di brindisi, indirizzi, inviti che corrisponde al carattere *personalistico-individualistico* del simposio attico, in netta antitesi, sotto questo profilo, al simposio spartano. Quest'ultimo evita infatti le *philotéseis*: le varie forme di affettuosità individuale, quel *clou* erotico che il brindisi personale e individuale incoraggia, insieme con l'ubriachezza.

2. Da Archiloco di Paro al cretese Hybrìas

La tappa immediatamente successiva a quella rappresentata dai poemi omerici e dall'iscrizione della «Coppa di Nestore» è da riconoscere nel poeta Archiloco, la cui acme si situa forse a metà del VII secolo a.C., quasi cento anni dopo la «Coppa di Nestore». Con lui fissiamo un altro paletto della nostra cronologia del simposio, naturalmente e geneticamente inserito in quel periodo orientalizzante dell'arte e in generale della cultura greca che è il VII secolo a.C. Non ci meraviglieremo che nel beffardo autore di tante dissacrazioni, si possa trovare traccia e testimonianza del simposio nella forma di una «parodia», che da un lato presuppone l'esistenza della pratica, dall'altro ne rappresenta uno stravolgimento. Cruciale è l'interpretazione dei versi: «nella lancia è la mia focaccia impastata, nella lancia è il vino Ismarico, bevo disteso sulla lancia». Questa traduzione è fondata sull'interpretazione tradizionale di *dóry* come «lancia»; ma altri la intendono invece come «nave». In comune fra i due oggetti è la consistenza, almeno parziale, di «legno», quello dello scafo per la nave, quello dell'asta per la lancia. Archiloco intenderebbe la nave come il luogo in cui si trovano la focaccia, la riserva di vino e il giaciglio per dormire. La cosa è certamente possibile, ma l'altra soluzione non si lascia escludere del tutto, anzi, a conti fatti, risulta più semplice. Non credo inoltre che si debba dare troppa importanza all'apparente doviziosità del carico e dell'ambiente. Questo vuol dire Archiloco il dissacratore: «sto combattendo, vorrei tanto un vero simposio, e dopo tutto io ce l'ho; ma vedete come sono ridotto: questo è il mio festino!». Vita da cani la sua, ma da questa pur autoironica e dissacrante parodia del simposio «vero», del momento vero del relax e della gioia, traspare sia il suo orgoglio, sia una nota di protesta: del simposio reale questa è dunque una preziosa parodia, che *per differentiam* ne richiama tutta la struttura e la dinamica

essenziale. Il discorso di Archiloco è un'autoironica e scanzonata *amplificatio* del suo misero pasto di povero mercenario, per sottolinearne, con improbabili confronti, l'effettiva miseria.

Il vero simposio è in effetti, come abbiamo visto, la *summa* di tre momenti: *mangiare-bere-godere*, un godere che può identificarsi col «dormire», di tipo diverso a seconda delle diverse situazioni, che implica una posizione particolare del convitato, quella di chi è *sdraiato* in un letto. Ora, per rendere credibile l'interpretazione di *dóry* come lancia, dobbiamo mostrare due cose: 1) che fosse pensabile un uso metaforico dei riferimenti alla armatura e allo stesso tipo di vita dell'oplita, e un uso così sottile, tra orgoglio e un pizzico di autocommiserazione per le durezze di quella esistenza; 2) che si possano spiegare, con il tradizionale significato di *dóry* come «lancia», le operazioni che Archiloco intende di poter compiere, dal mangiare al bere al dormire. Io credo che l'una e l'altra cosa siano verosimili, anche se ovviamente, sul terreno delle intenzioni e delle immagini, nessuno può pensare di avere in mano un'interpretazione sicura al cento per cento.

Per il sentimento generale del frammento 2 di Archiloco, il carme di Hybrìas cretese è importante per due ragioni. Esso mostra come appunto la *lancia*, e più in generale l'armatura oplitica («con la lancia aro – cioè come con una vanga – con la spada mieto – cioè come con una mietitrice – con l'elmo attingo vino direttamente» – cioè «spremo vino direttamente dalla vite»), potessero essere oggetto di una forte metaforizzazione, tale da stravolgere i consueti nessi logici e persino grammaticali. Esso inoltre mostra, appunto sul terreno della metafora simposiale (quale si evince dall'individuazione di almeno due momenti della decisiva *triade* di momenti del convito), il rapporto possibile tra le due realtà, quella del simposio e quella della vita militare. La possibilità di questo uso metaforico avvia a una probabilissima soluzione

l'interpretazione dei versi di Archiloco. In Hybrìas l'armatura oplitica (compresa naturalmente quella *lancia* che, con lo *scudo*, costituisce il simbolo stesso dell'oplitismo) esprime quel mondo della dura necessità della vita, quel mondo del potere politico, militare, sociale ed economico che rappresenta la sfera della *anánke*, rispetto a cui il simposio rappresenta una evasione.

L'altro aspetto è quello delle operazioni che il frammento archilocheo dice possibili con la lancia; e io credo che a questo proposito vada riproposta con forza una lettura del riferimento alla lancia come riguardante il sacchettino delle provviste, che è sembrato di scorgere in quella «escrescenza» che caratterizza la lancia nella rappresentazione dei soldati nel «Vaso dei guerrieri» (P. Mingazzini). Io credo che su questa strada si possa dare una spiegazione (in senso appunto metaforico e autoironico) anche per il terzo punto: il poeta dorme sdraiato sulla lancia, nel senso che ha il capo reclinato sul sacchetto, questa volta usato come poggiatesta; anche questo è un modo per dormire, poggiando il capo su un improvvisato cuscino, che già configura (e prefigura) un letto nella fantasia autoironica, ma anche auto consolatrice, del poeta di Paro.

3. Una soglia decisiva nella lirica arcaica

Momento fondamentale nella storia del simposio è la produzione poetica di Alceo di Mitilene, Anacreonte di Teo, Senofane di Colofone e Teognide di Megara, personalità tutte da datare complessivamente nel VI (e intorno al VI) secolo a.C. Essi esemplificano in maniera adeguata la temperie culturale del simposio arcaico, in tutte le sue possibilità. E non è un caso che le prime attestazioni del termine *sympósion* si abbiano in poeti la cui attività si estende complessivamente proprio tra il VI e il V secolo.

Alceo presenta il duplice aspetto del simposio: come occasione di bevute e di amori, ma anche di cospirazione e di celebrazione politica; Teognide coniuga il versante erotico, propriamente omosessuale, e il versante politico, nell'esaltazione gelosa dei vecchi valori e delle forme di comunicazione dell'aristocrazia, insieme con l'ammirazione per quella Sparta che è al centro della storia del banchetto comunitario (sissizio) e, più in generale, dell'ideologia di un'aristocrazia che produce anch'essa e consuma vino, quello che viene dalle vigne sotto il Taigeto e che gli Spartani sanno usare nella giusta misura.

In un celeberrimo carme (39 Diehl = 332 Lobel-Page), composto per l'abbattimento del tiranno di Mitilene, Mirsilo, Alceo esulta: «ora bisogna ubriacarsi e bere a forza [cioè non a piacere, ma a forza: con reciproca costrizione]». Nell'ode in cui Orazio, dopo la sconfitta e il duplice suicidio di Antonio e di Cleopatra (30 a.C.), esprime il senso di liberazione da un incubo, compare solo l'invito a bere (*nunc est bibendum*) e a ballare e semmai, alla romana, a mangiare come i Salii (I, 37). In un frammento, Alceo associa vino e verità, cioè vino e discorsi; questo indica un fatto elementare e preliminare: ancor prima che il vino liberi dai freni inibitori, *al vino si associa la parola*, la quale per sé risulta anche veritiera. Il momento del *bere* è

anche quello in cui si è ormai compiuta (e superata) l'operazione più faticosa e meno elegante, quella della masticazione, e in cui già dal punto di vista fisico si è disposti, nelle pause delle sorsate, e anche ispirati dalla bevanda eccitante, alcolica come il vino (ai nostri giorni anche il caffè o il tè), a dare sfogo alla parola, alla conversazione.

Anacreonte rappresenta l'aspetto erotico, prevalentemente nella forma omosessuale; poeta di simposii, egli deve addirittura faticare per liberarsi dalle petulanti attenzioni dell'*erómenos*, quando è ormai ubriaco. Il poeta di Teo (isola in ogni epoca dedita al culto di Dioniso) rappresenta uno dei momenti più alti della letteratura e della intera esperienza simposiale. Per lui, il vino nel convito serve per battere l'inverno, come già i mali e le sofferenze; esso gli fa affrontare gradevolmente l'arsura dell'estate, ed è accompagnato da corone di fiori e unguenti, gradevoli per la vista ma anche per l'olfatto. Il poeta richiama anche il gioco del còttabo, con le «gocce che volano dalle coppe di Teo». Il simposio ha una *ónasis*, la naturale conclusione di piacere, che qui coincide con la figura del giovane Menone.

Nel pantheon simposiale di Anacreonte entra Dioniso insieme con Eros e con Afrodite: «Non mi è caro chi presso il cratere ricolmo bevendo / narra i tumulti le risse le lagrimose guerre, ma solo chi d'Afrodite e delle Muse insieme / i bei doni associando canta l'amabile gioia» (trad. B. Gentili). L'ebbrezza deve provarsi, ma in forma e misura controllate, senza scadere in una bevuta «scitica» (che non doveva essere sentita come molto diversa dalla macedone). Anacreonte ha in comune con Senofane l'atmosfera sacrale, di cui circonda il suo simposio, nell'esaltazione dei fiori, oltre che dell'acqua e del vino, che compaiono nel convito, e anticipa garbatamente il tema dell'aleatorietà dell'amore e dei rischi, quali derivano alla proprietà dal rapporto d'amore e dai connessi giochi, parlando degli «astragali di Eros»; questi ultimi sono a metà strada tra i

ky'boi, «dadi» del gioco d'azzardo (tanto graditi come regalo, quanto pericolosi), e quella sorta di pronostico amoroso rappresentata dal siculo gioco del còttabo, che Crizia ricorderà e celebrerà come apporto un po' barbarico ma di grande fascino.

A tutto ciò consegue un rifiuto delle manifestazioni di violenza. Nell'ottica del simposio, come lo vive e lo canta Anacreonte, le battaglie, le lotte e i pugilati «buoni» sono quelli d'amore, non le vere battaglie; la sua è un'esaltazione prepotentemente unilaterale dell'evasione e del tempo libero, di tutto ciò che è contro la guerra, la politica, la storia, l'impegno: «portaci la *kelébe* [l'orcio contenente vino mescolato ad acqua], ragazzo, perché io brindi a garganella; metti dieci misure d'acqua, cinque di vino, per poter "baccheggiare" senza violenza [come fanno invece i Traci] con gli strepiti e le urla della bevuta scitica, ma per sorseggiare fra gli inni» (fr. 43 Diehl = 33 Gentili).

Anacreonte rappresenta anche un *trait d'union* tra la *prima fase* del simposio, del banchetto, la fase della pratica *sociale*, e la *seconda*, quella del convito vissuto come pratica *intellettuale*, la quale conta come pietre miliari Socrate, Crizia, Alcibiade, Platone, Teramene, Senofonte. La prova di questo significativo ruolo di Anacreonte, autentico snodo della diacronia funzionale del simposio, è nel fatto che di Anacreonte scrisse Crizia il giovane, il capo dei Trenta Tiranni (fr. 8 Diehl = 181 Gentili): «Teo condusse nell'Ellade il dolce Anacreonte, che un tempo compose canti di donne, anima dei simposii, seduzione delle donne, nemico dell'aulo, amante della lira» (qui vediamo il segno di una classificazione etica degli strumenti musicali). Con Anacreonte si raggiunge così uno stadio avanzato della pratica sociale ed edonistica di epoca arcaica, fase che quindi abbraccia il periodo dall'VIII/VII fino al VI secolo, mentre resta assegnata al V secolo (e ancora una volta emerge la centralità del socratismo, e in particolare di

Crizia, nell'intera vicenda del simposio) l'*intellettualizzazione*, da un lato, e l'*ideologizzazione*, dall'altro, del banchetto.

Un altro carme ci intrattiene sulla saggezza nel convito, e stende un codice comportamentale di segno negativo, che definisce i confini del simposio verso tutto ciò che nell'esperienza dell'uomo non appartiene né conviene all'atmosfera del banchetto: «via le risse, via le guerre, largo ai doni di Afrodite e delle Muse» (fr. 56 Gentili); si deve evitare il fracasso, l'ululato scitico, e questo s'accorda con la preferenza per lo *hypopínein* con i begli inni: non dunque il *propínein*, il «brindare» continuo che conduce alla *bía*, cioè al bere a forza e alla violenza, ma il canticchiare inni, che sono poesia alta e nobile, e per lo più religiosa. Allora il bere quasi si ritrae in una discreta secondarietà, pur restando l'anima (o, come oggi diremmo poco ecologicamente, il carburante) di ogni simposio. Il poeta latino Orazio, che tanto ha celebrato le gioie del vino e che con tanta intensità si è ispirato alla lirica greca arcaica, lamenta in un'ode (III, 12) la condizione delle donne, quando lancia il suo grido *miserarum est neque amoris dare ludum, neque dulci mala vino lavere aut exanimari metuentes patruae verbera linguae* ecc. (forse in generale, non necessariamente di una e una sola, se intendiamo «è delle poverette», «tocca alle poverette», non «è da poverette»). Per Orazio la condizione femminile è ben differente da quella degli uomini, perché esse non possono distrarsi con i giochi d'amore, né «lavare i mali» col vino, e sono per di più esposte alle sfuriate del tutore! Sono così evocati mali psicologici e sociali, tutti relativi alla donna, non all'uomo, che rimedi invece ne ha, e li trova, a guardar bene, tutti appunto nel simposio.

Senofane di Colofone, poeta del VI sec. a.C. (fr. 1 Diehl, da Ateneo, XI, 462 c), va considerato con particolare attenzione per la rappresentazione che egli dà del simposio come di una cerimonia piena di *thymedía*, di volute di profumi, quindi di

incenso, con una nota di sacertà. Ma il testo ha in primo luogo, si direbbe, il «profumo buono del pulito»: tutto qui si ispira a norme di decoro, di ordine, tutto respira pulizia e decenza, fragranza di fiori, in un'atmosfera via via più dichiaratamente religiosa. La duplicità o, a ben riflettere, la pluralità di sviluppi possibili del momento centrale del bere, conferisce a tale momento un carattere di prova e di rischio: talmente diversi possono esserne gli esiti. Ma quel momento nel simposio è centrale e anche, nel suo percorso, certamente il più elevato della riunione. Al passaggio dal pasto alla bevuta si addice perciò un tono sacrale, quale quello che Senofane, come abbiamo visto, ci rappresenta. Ciò che segue alla bevuta è, a questo punto, ancora tutto da decidere: da qui si apre un ventaglio di possibilità, da qui si diramano tante strade. Il momento del simposio, nel senso più letterale della parola, può essere vissuto come un momento sacro, e la riunione simposiale richiama una *thysía*, un sacrificio; la tavola diventa allora un altare, un *bomós*, e gli dèi diventano i più diretti interlocutori di questo incontro di esseri umani.

La premessa è una radicale pulizia e l'abbellimento della sala, che finora è stata teatro della prima parte del banchetto, incentrata intorno al pasto, che comporta un degrado temporaneo del luogo, sporco di resti di cibo e di tracce di un bere smodato e rissoso, se esso anticipa i tempi (il rischio c'è, perché il pasto è accompagnato da qualche bevuta, anche se di regola all'operazione del bere viene riservato un momento a parte). In Senofane il tono della descrizione si addice a un sacrificio religioso. Nel passaggio dalla prima alla seconda fase del banchetto, rimossi i resti della tavola (le «prime» tavole), il pavimento viene nettato, la sala è piena di luce, e i fiori ammonticchiati sull'altare emanano un gradevole, civilissimo profumo: «Ora sì che il pavimento è pulito, e così le mani di tutti [dalla imbrattatura del cibo], e così i bicchieri [quelli per la rituale e solenne bevuta comune], e un inserviente (?) pone

ghirlande, e un altro porge in una *phiále* [più grande delle prima menzionate *ky´likes*] unguento profumato; e lì sta il cratere pieno di gioia (cioè del vino che dà gioia). Ed è pronto anche *altro vino*. Ed è un vino che promette di *non tradire*, dolce come il miele nei vasi, e odoroso di fiori. E l'incenso sparge un venerando odore fra tutti, e c'è acqua fresca, e dolce e pura». Quanta insistenza sul tema del buon odore!

«Là presso stanno a disposizione pani biondi e una veneranda mensa, carica di formaggio e di miele abbondante (?), e nel mezzo c'è un altare stracarico di fiori.» Qui raggiunge il suo vertice la ritualizzazione, ben preparata da aggettivi come *hagnós, gherarós* («puro», «venerando», ecc.). È un mangiare, si direbbe, «da dèi», accompagnato da buoni odori e da buoni sapori, e naturalmente da buoni suoni (una multimedialità del «piacere», quale animerà, in ben altra epoca, la nave di Cleopatra quando, nel 41 a.C., risalirà il fiume Cidno in Cilicia, diretta all'incontro fatale con Antonio). «E c'è canto, e una gran festa pervade le stanze della casa.» «Ma bisogna che in primo luogo a dio inneggino gli uomini con ben auguranti discorsi e con discorsi puri» (l'esatto contrario della *aischrologhía*, i «brutti discorsi» stigmatizzati – un secolo dopo Senofane – da Crizia). «E dopo aver libato, e pregato di poter fare il giusto, non è peccato bere quanto si può, per potere, se non si è vecchi, tornare a casa da soli, senza l'aiuto di un servo.» Dunque, si beveva non poco, se era ammesso bere, finché si riuscisse a star ritti da soli, sulle proprie gambe. «E va lodato quell'uomo che, dopo aver bevuto, sa parlar bene, come in lui resta memoria e attenzione alla virtù. E non si devono imitare le battaglie dei Titani o dei Giganti o dei Centauri, incubi e invenzioni degli antichi, né le violente risse che nulla, ma proprio nulla, hanno di buono; e si deve aver riguardo – perché questo sì è il vero bene – per gli dèi».

Qui siamo certo ancora molto lontani dal simposio cristiano, l'Eucaristia, in cui culminerà la nostra ricostruzione

della pratica del simposio; ma il simposio senofaneo ci mostra quali potenzialità spirituali racchiudesse in sé il simposio greco che pur contiene in sé tanto di sensuale, e talvolta di orgiastica, sfrenatezza. Pure per questo aspetto è lecito parlare di un miracolo greco, dove anche il «brutto», grazie a uno straordinario ribaltamento, può trasformarsi in nobili pensieri, insomma in idea.

4. *Il convito spartano*

Il modello a cui si ispira ogni concezione moralistica del banchetto in Grecia è il sissizio spartano che, secondo la tradizione, fu regolato da Licurgo; ce ne parla Plutarco, nella *Vita* del legislatore. Il cap. 10 è quello di più spiccato carattere ideologico: la misura (*políteuma*) licurghea di istituzione di sissizi appare come «la terza, e più bella, delle sue riforme», e attiene al sociale, così come la prima, sulla *gherousía*, è attinente al politico, e la seconda, sulla redistribuzione delle terre, all'economico.

Con l'intenzione di attaccare ancora più a fondo il lusso e di eliminare il desiderio di ricchezza, Licurgo istituì i pasti in comune (*syssítia*), la terza e più bella delle sue riforme. I cittadini dovevano infatti riunirsi fra loro e mangiare insieme gli stessi cibi e vivande prescritti: non potevano pranzare a casa propria sdraiati su coperte sfarzose davanti a ricche mense, facendosi ingrassare nell'ombra, come fossero delle bestie voraci, dalle mani di servi e di cuochi. Così avrebbero corrotto insieme con gli animi anche i corpi, lasciati andare a ogni desiderio e a ogni gozzoviglia, la quale poi richiede lunghi sonni, bagni caldi, molto riposo e, in certo qual modo, quella assistenza quotidiana che si presta ai malati. [...] Non era possibile l'uso, il godimento e neppure la vista o l'ostentazione di imponenti servizi da tavola, perché il ricco si recava allo stesso pranzo del povero. [...] Non era consentito neppure pranzare prima a casa e poi recarsi già pieni di cibo ai pasti in comune, perché gli altri si preoccupavano di osservare chi non beveva né mangiava con loro, e lo svillaneggiavano come una persona intemperante e schifiltosa del cibo comune [...]. Si riunivano in gruppi di quindici persone, poco più o poco meno. Ciascuno dei commensali portava ogni mese un medimno di farina, otto congi di vino, cinque mine di formaggio, due mine e mezzo di fichi, e una modestissima somma di denaro per

l'acquisto di altri alimenti. Quando poi qualcuno faceva un sacrificio, inviava delle primizie al banchetto comune, e così quando andava a caccia mandava una parte della preda. Chi celebrava dei sacrifici o si era attardato a cacciare poteva pranzare a casa, mentre gli altri dovevano essere presenti (Plutarco, Licurgo 10, 1-5; 12, 3-5; trad. M. Manfredini).

Qui si esprime l'opposizione netta tra il sissizio licurgheo e il banchetto «sdraiato» su coperte costose, poste accanto ai tavoli, quale si svolge «a casa» (*óikoi*), dunque nel *privato*; e comunque va notato il nesso tavolo/letto (o altro che si addica a una posizione sdraiata). Nel sissizio spartano (detto propriamente *phidítion*) s'impone un menu di *ópsa* e di *sitía* – cioè di cibi, rispettivamente della linea del cotto e di quella dei farinacei – ed emerge una contrapposizione netta al privato, di case e di arredi di lusso, dove evidentemente si potevano consumare pasti «sdraiati» su tappeti (o coperte) di lusso e davanti a ricche tavole, con un servizio accuratissimo. In questi simposii privati, secondo la concezione spartana, tutto è malsano: è come trovarsi di fronte a malati cronici, che abbiano bisogno, ogni momento, di ogni genere di corruttrice comodità.

Quanto al numero dei letti e dei convitati previsti dal sissizio licurgheo, occorre ricordare come certi numeri canonici, ruotanti intorno alla base *tre*, siano presenti anche nelle *cenae* romane, costruite intorno al concetto di triclinio, i «tre letti», ognuno dei quali accoglieva tre o due ospiti. A Sparta, dove l'aritmetica politica ha sempre rappresentato un cardine strutturale, nel III secolo a.C. il re riformatore Cleomene III, evidentemente in spirito di recupero delle tradizioni originali, non poneva mai più di cinque letti intorno a una tavola, e anzi solitamente ne faceva allestire soltanto tre. Polluce parla dei simposii come di *sale* che contenevano tre o cinque o dieci letti; dunque, se ogni letto accoglieva tre convitati, egli ammette una presenza di nove o quindici o trenta convitati per tavola. Osserviamo una certa varietà

numerica, ma la base *tre* sembra costante.

Il testo plutarcheo permette di notare il rifiuto della «casa», della «famiglia» (10,5, ancora *òikoī*), cioè della sede del privato; il rifiuto del pasto eccessivo, dove ci si ingrassa come bestie (si direbbe, alla maniera dei malcapitati «ospiti» della maga Circe nell'*Odissea*); l'imperativo morale di salvare i costumi e il corpo, il senno e la salute; nella *Vita di Licurgo* il tema dei soldi è considerato a parte, e Pluto, il dio della ricchezza, è detto «cieco» (10, 2-4), in quanto «non ama vedere» gli oggetti di lusso. Tutto il capitolo è dunque contro il «consumo vistoso», potremmo dire, in termini vebleniani. Nel sissizio c'è un aspetto affettivo che è segnalato addirittura (12, 1) dall'etimologia (tutt'altro che impossibile, a differenza delle altre qui sciorinate) di *phidítion* (il nome propriamente spartano per *syssítion*), da *philía* e da *philophrosy'ne* (amicizia, gentilezza, simpatia, persino amore), terminologia che è anche in Crizia.

Che cosa significasse fisicamente la *philía* (amicizia, amore) nel convito spartano, non sappiamo; la parola sta però almeno a indicare la «simpatia» che si determina nel gruppo, e che si aggiunge, come terzo tempo, al mangiare e al bere comune: atti seguiti, e in parte accompagnati, da discorsi edificanti, miranti a creare un rapporto di solidarietà e di affetto reciproci, e senza risse (come dire: amicizia sì, ma lotta violenta per la conquista dell'amore individuale, no; sappiamo per altra via che nella normativa licurghea vigeva il costume barbarico-militaresco del ratto dei ragazzi).

La *Vita* plutarchea di Licurgo ci informa anche del contributo che ognuno portava alla «dispensa», come provvista mensile. Si trattava di un medimno di farina, otto congi di vino, cinque mine di formaggio, due mine e mezzo di fichi: quantità che sembrano rilevanti, indicate con misure di capacità (il medimno, un po' più di 52 litri; il congio, poco più di 3 litri) e di peso (la mina, un po' meno di mezzo chilo). Non si dà

naturalmente una provvista *mensile* di carne, che certo sarebbe marcita. Per questo alimento e per qualunque altro cibo deperibile, e per altre necessità, era prevista una contribuzione in denaro, quel denaro che serviva così poco a Sparta, e di cui comunque, a questo punto, bastava una modestissima quantità. Al fabbisogno di carne si provvedeva in vario modo: mandando al sissizio comune porzioni dal proprio sacrificio, o dalla selvaggina procuratasi a caccia.

La possibile sequenza tra il secondo tempo (*bere*) e il terzo tempo (*gioie, amare*) suggeriva, come norma cautelare, l'andarsene tranquilli a casa, dopo aver bevuto moderatamente (12, 4). Già questa pratica paradigmatica indirizza verso la fase imminente di intellettualizzazione della riunione conviviale. Questa è comunque vissuta come promozione dei sentimenti di amicizia all'interno del gruppo (resta un po' in ombra quell'Afrodite che però non poteva mancare, se essa è presente sia nella elegia di Crizia, sia nella pratica di quella «Sparta d'Occidente» che è, in Italia, Locri Epizefirii!). Plutarco, nel suo quadro di Licurgo, esprime probabilmente un alto tasso di intellettualizzazione ed eticizzazione del momento della *philía*. Il suo testo contiene anche una condanna dei bagni caldi e dei lunghi sonni e riposi: di una vita di dolcezze e di ozi (10, 1: qui, visti sempre in termini medici di malattie croniche) da evitare.

Va anche considerato il ruolo dei *desserts* che la cultura gastronomica di Sparta rifiuta, come la sua etica rifiuta il superfluo, gli *épipla*. *Traghémata* e *trogália* vengono qualificati dolciumi e altre (anche non dolci) leccornie, in un passo di Ateneo (XIV, 641), associati con espressioni come *epidorpismós* o come *déuterai trápezai*, che stanno a indicare una «seconda parte» del pasto, quella in cui si fa posto a titillamenti del palato. D'altra parte, l'etimologia di *traghémata* e di *trogália* ci accosta più direttamente a quel verbo *trógo* che sta a significare il «mangiare», con più diretto riferimento a un'insistente masticazione, come il nostro «manicaretti» riporta al *manicare*,

cioè alla masticazione insistita di dolciumi o altri cibi particolarmente graditi al palato. È comprensibile che riemerge qui l'elementare verbo *trógo*, forse sentito come meno nobile del normale *esthíein* o di derivati della radice *phag-*.

Il sissizio funzionava dunque come dispensa e mensa comune; eccezionalmente era possibile farsi mandare a casa le porzioni di spettanza, ma qualche volta se ne abusava, e il re Agide II per questo fu multato. Ai pasti partecipavano anche i ragazzi, che vi sentivano parlare di politica e ascoltavano le battute scherzose che gli Spartani, al fine di una pedagogia reciproca, si scambiavano. A Sparta, infatti, anche il riso e lo scherzo erano strumento di formazione morale: bisognava imparare a fare gli scherzi, purché di buon tono, e a subirli senza adirarsi, per temprare il carattere. E leggiamo ancora l'episodio del *re-gourmand* del Ponto, deluso dal brodetto nero spartano e subito redarguito dal cuoco spartano, con un severo richiamo al tipo di formazione morale e fisica che solo può consentire di apprezzare quell'aspro piatto. Ma dal testo si ricava anche la nozione di una durata del banchetto *fino al momento che si fa scuro*; sappiamo dell'abitudine spartana di far ritorno a casa «al buio», per abituarsi a camminare nell'oscurità notturna senza provar paura e senza inciampare. Manca un cenno agli *aphrodísia* che qui sembrano assenti, o sono discretamente sottintesi, e che certo non dovevano mancare se Crizia ne elogia la pratica tra gli Spartani in una forma temperata.

La sfera del *privato* qui deve rimanere in ombra. E non è possibile «barare», mangiando prima a casa per poi trasferirsi nel sissizio, per ingannare gli altri: questi, infatti, osserverebbero sospettosi chi, magari per evitare un'indigestione, mangiasse poco o non mangiasse del tutto i comuni piatti spartani, passati dal sissizio.

Il ruolo centrale del socratismo

1. *Crizia, il simposio «buono» e il simposio «cattivo»*

Il frammento 4 Diehl di Crizia è il testo fondamentale sul sissizio-simposio, cioè sulla commensalità greca, vista nei due aspetti e attraverso i due tipi fondamentali in cui essa si inquadra. In contrasto con le caratteristiche del convito spartano (visto da Crizia come il migliore dei conviti), c'è, a caratterizzare il simposio diverso e «cattivo», la consuetudine della bevuta «in circolo», eseguita con la pratica del «brindisi» (la fondamentale *próposis*). È proprio il *propínein* a essere particolarmente condannato. Mentre il passaggio di mano in mano e di bocca in bocca della medesima *kylix* esalta gli aspetti comunitari e solidaristici, nel simposio «cattivo» il *propínein* ha una caratterizzazione negativa dal punto di vista sociologico ed etico. Sociologicamente, il brindare si associa a rapporti individuali, anzi sotto il profilo etico si rivela addirittura pericoloso, perché ne consegue un bere smodato e senza freni: la *próposis*, il brindisi, equivale infatti a un esortarsi a vicenda («bevi tu, che bevo io»), fino all'ubriachezza, che naturalmente causa brutti discorsi ed eccessi sessuali.

Dunque, il componimento di Crizia è eticamente, sociologicamente e storicamente fondamentale perché presenta e contrappone fra loro il simposio «buono» che, naturalmente, per l'oligarca è il sissizio spartano, e quello «cattivo», sotto il quale certamente Crizia intende in generale ogni «altro» simposio: quello ateniese, come quello delle altre aristocrazie

che non rispondano ai princìpi dell'aristocrazia *etica* di Sparta. Il quadro è tanto più importante quanto più è fatto *dall'esterno*, da uno cioè che *si tira fuori* dal tipo di commensalità dominante; per comodità lo distingueremo in passaggi, indicati con altrettante lettere dell'alfabeto, da A a O.

Anche questo è costume e pratica fissa a Sparta: bere dalla medesima tazza portatrice di vino (A), e non dispensare brindisi chiamando per nome [l'omaggiato] né a man destra, in cerchio (B) [...]; i vasi li inventò una mano lida, d'origine asiatica; e così indirizzare brindisi a man destra, e invocare con tanto di nome la persona a cui si vuole brindare (C). Poi (D), dopo tali bevute [preliminari], sciolgono le lingue in brutti discorsi (E) e offuscano il corpo; allora sull'occhio scende una nebbia che ottenebra, e l'oblio dissolve [quasi: «spappola»] la memoria delle [o *dalle*] meningi, e la mente crolla (F). I servi tengono un comportamento da impuniti, e cade addosso una spesa che distrugge il patrimonio (G). Invece i ragazzi spartani bevono tanto quanto serve perché tutti portino la mente a una lieta speranza (H) e la lingua a espressioni di cortesia e a moderato riso (I). Siffatta maniera di bere giova al corpo, alla mente e alla proprietà: e poi si adatta bene alle azioni di Afrodite (L) e al sonno, porto degli affanni (N), e alla Salute, la più gradevole fra le divinità (O), e alla Temperanza, vicina di casa della Pietà religiosa.

Abbiamo qui *in nuce* il sistema delle quattro virtù cardinali (prudenza, giustizia, forza, temperanza) che sono il lascito delle virtù pagane al sistema etico cristiano (fede, speranza, carità sono le tre virtù, specificamente cristiane, di cui parla Paolo nella *I lettera ai Corinzi*). Nell'elegia di Crizia è esplicita la *speranza*, se va conservata la espressione *hilarà elpís*, «lieta speranza», nel testo tramandato; c'è la fede religiosa (con la *eusébeia*); c'è, se si vuole, la *carità* dell'amichevole e cortese disposizione d'animo, quale è la *philophrosýnē*: a tal punto è vero che i Greci hanno la magica capacità di trasformare in

idea, e luce (e, potremmo dire, in oro), tutto il quotidiano, anche il più triviale. Il simposio come auspicato da Crizia, anche in considerazione di questa presenza di tutte le virtù possibili, contiene una parte essenziale della vita e della riflessione sulla vita, quando si tolga (e non è piccola parte, anzi è, quantitativamente e psicologicamente, ciò che pesa di più sull'uomo) tutto ciò che attiene alla sfera del necessario: che è però lì sull'uscio, appena fuori dello spazio del simposio, appena un poco rimosso o fronteggiato, lasciato fuori del campo, per dare all'uomo almeno un momento di respiro, di *scholé*. Naturalmente non è respiro di ogni giorno, ma solo delle grandi occasioni (per esempio la celebrazione di una vittoria, che richiede e richiama la partecipazione di amici, o una grande festa religiosa). Questo è il banchetto, questa è la riunione commensale e simposiale, per il Greco: un aureo momento di respiro nel travaglio quotidiano; e allora è chiaro che la conclusione non può essere che Afrodite. Nel convito spartano, celebrato da Crizia, è invero difficile dire di che tipo di sessualità si tratti, e potranno esserne rappresentate forme diverse, pur se, anche qui, la forma canonica sarà quella con le flautiste. Certo è che Afrodite sta a rappresentare in Crizia, più in generale, l'erotismo, nelle sue diverse manifestazioni.

2. La salute innanzi tutto!

Crizia continua, dopo una possibile lacuna:

infatti i brindisi fatti con [più] bicchieri, in quantità superiore alla giusta misura (*Q*), rallegnano all'istante, ma poi fanno male per tutto il [restante] tempo. Invece il regime di vita spartano è ben livellato, e consiste nel mangiare e nel bere in maniera conveniente e adeguata al ragionare e all'essere capaci di faticare (*R*); non è consentito che in pieno giorno (*S*) si possa «avvinazzare» il corpo con smodate bevute.

Il motto appropriato al moralismo espresso da questa critica potremmo provare a formularlo in questi termini: «galeotto fu il brindisi e chi... lo pronunciò!». Il brindisi appare come schermaglia preparatoria a intese fra i commensali; la posizione e la gestualità del brindisi *sulla destra* ha precisi riscontri nel *Simposio* platonico (e in quello senofonteo), e quindi contribuisce a ricordare la centralità dell'esperienza socratica, da cui sia Platone sia Senofonte provengono. Nello stilare il codice di comportamento appropriato a un simposio «buono», viene in luce la triade dei valori-base, dei valori comuni, di un Greco (salute, senno e soldi), insieme con il ventaglio, già descritto, delle virtù: dunque, *valori* diffusi e però anche *virtù* ideali. Spicca il valore di un *ordine economico e sociale* che non scada a quel livello di *akolasía* (impunitezza, licenza) che è uno dei luoghi comuni della polemica aristocratica contro la «villania» della democrazia. Così si conferma, in fondo, la stessa triade dei valori diffusi, già costruita dalla celebre risposta di Solone a Creso su che cosa sia la felicità. Il bere smodato è correlato al numero dei bicchieri (disponibili, e di fatto bevuti), quindi è confermata la presenza di almeno un bicchiere personale o, peggio, di più bicchieri, che ruotano intorno alla mensa e costituiscono un rischio di ubriachezza, una condizione che mette in pericolo la salute, la mente, il denaro. È la civiltà di un *thíasos*, di una allegra brigata,

che poi via via diventa *kómos*, quindi chiasso e baldoria, e che dovrebbe invece essere ben ancorata ai valori-base della *pólis*, che si costituiscono come *summa* delle virtù e dei valori-base individuali, e caratterizzano l'atmosfera sociale politica ed etica della città, l'edificio comune che queste individualità include, limita e, però, al tempo stesso garantisce.

Che alla consuetudine, alla pratica, al rito sociale del bere insieme (o anche solo della sua prima parte, che consiste nel sollecitare altri a farlo) sia strutturalmente pertinente il *propínein*, appare in realtà già nell'*Odissea*, quando Ulisse porge da bere il suo «vino traditore» a Polifemo, accompagnando quel gesto con le parole «*Ky'klops te píe óinon*» («Ciclope, là, bevi un po' di vino»), dove quel *te*, quel «là», sta a indicare chiaramente il gesto di appoggiargli vicino una coppa di vino, perché l'altro si metta a bere e naturalmente, nell'intento di Ulisse, si ubriachi. L'esortazione è introdotta dall'apostrofare direttamente il Ciclope, esattamente come, un paio di secoli più tardi, *exonomakléden* sarà ancora la caratteristica del simposio come descritto da Crizia (per lui naturalmente il simposio «cattivo», quello che noi abbiamo chiamato invece individualistico, personalistico, «privato»).

La contrapposizione del sissizio-simposio spartano al convito delle altre città (in primo luogo naturalmente della Atene democratica) equivale a una esaltazione della *sophrosý'ne* spartana, cioè della morigeratezza nel mangiare, nel bere, nel ridere, nell'amare, nello spendere. Da Crizia la salute è detta «prima e somma e più cara fra tutte le divinità»: *la salute innanzi tutto*, dunque, *la salute sopra tutto*! Ma neanche sono ammesse da Crizia, e nell'ottica della morale spartana, le spese pazze, da evitare con una amministrazione oculata che impedisca di profondere somme di denaro per il piacere del banchetto.

Il banchetto, essendo per sua natura una pratica collettiva, in cui l'invito di ospiti è parte decisiva e richiede la presenza e

in qualche misura la partecipazione di servi, comporta certamente grandi spese. Ora, se non altro in questo senso rigorosamente economico, esso può definirsi realisticamente aristocratico, benché una definizione siffatta, se intesa in senso culturale o politico-costituzionale, apparirebbe inadeguata e richiederebbe ulteriori chiarimenti e distinzioni. L'*evasione* dalla sfera della dura necessità, dalle strutture considerate irrinunciabili dell'organizzazione sociale, può comportare il rischio (ed è il pericolo che si teme e che il simposio «buono» della descrizione criziana riesce a bandire) di un rovesciamento dell'ordine e delle gerarchie sociali; in quelle circostanze rischia dunque di essere messa in forse la stessa struttura sociale, perché i servi tendono a farla da padroni (con il risultato unico e certo di rovinare il patrimonio familiare). È sullo sfondo di una situazione del genere che si capisce, in ultima analisi, il *ribaltamento* totale dei valori su cui si fonda l'ordine sociale, che in piena età romana descrive quel romanzo-simposio che è la *Cena di Trimalcione*, nel *Satyricon* di Petronio. Questo documento deve essere preso in attenta considerazione almeno quanto la cena oraziana di Nasidieno Rufo (*Satire*, II, 8) che, del resto, è uno dei modelli ispiratori della cena descritta nel romanzo petroniano. La cena petroniana appare ancora più macroscopicamente come una parodia pacchiana del simposio da parte di un *parvenu*, il liberto Trimalcione, che ha imparato solo le parti peggiori della grande lezione di vita e di evasione che è la pratica greca del simposio e la riflessione filosofica e letteraria su di essa.

3. *Il bere e il rapporto interpersonale*

Al simposio individualistico, privato, compete anche, naturalmente, il motivo dell'«invito». Ciò vale già per il banchetto campagnolo di Esiodo, cioè per una delle testimonianze più arcaiche (VII secolo a.C.) della cultura greca, che in *Opere e giorni* ammonisce: «invita a pranzo chi ti è amico, non invitare chi ti è nemico; e soprattutto invita il tuo vicino». Il banchetto qui è detto *dáís*, una parola che significa propriamente «divisione», «distribuzione». Al banchetto dunque, prima ancora di essere apostrofati personalmente nella *próposis* (il «brindisi») si partecipa per chiamata, per «invito» personale: questo è un tratto preliminare, che caratterizza sin dalle origini il comune simposio e lo diversifica dal simposio/sissizio spartano, perché in quest'ultimo la partecipazione non è su libero invito: vi si può essere ammessi solo se cooptati, e cooptati all'unanimità dei votanti, poiché l'ammissione è segno dell'integrazione sociale e, di conseguenza, politica nel gruppo degli Spartiati. L'invito libero al libero simposio ha dunque il suo corrispettivo normativo nell'ammissione su cooptazione unanime da parte dei membri del sissizio, secondo l'ordinamento licurgheo, come lo rappresenta Plutarco.

Questa riflessione sull'invito come atto preliminare del simposio comune, e non vigente né comunque sufficiente nel sissizio spartano, sollecita anche a considerare una questione terminologica, che poi meramente terminologica non è. Il nostro «convito» deriva da «convitare», che a sua volta deriva da un ravvicinamento tra «invitare» e «convivio»: il convitato è l'invitato al convivio (quello di pietra, il Commendatore della celebre storia di Don Giovanni, è solo il più famoso, e più temibile, fra tutti). Già questa elementare connessione lessicale mostra quanto il tema del banchetto-simposio sia collegato col tema dell'«invitare» (*kaléin*) e del «partecipare *kekleménos* o

ákletos» («chiamato» o «non chiamato»).

Dobbiamo sfatare un altro discutibile luogo comune nella discussione sul simposio, quello secondo cui si dovrebbe distinguere tra *banchetto* e *simposio* o tra *banchetto* e *convito*. Questa distinzione presenta un tratto idealistico, che come tale non ha fondamento. È una distinzione moderna, che non ha nessun vero riscontro nella terminologia né, ed è quel che più conta, nella concezione antica. Il banchetto, se inteso come pasto, è infatti definibile come una parte del simposio o, se si vuole, come una parte del convito. Le stesse esibizioni degli animatori nei banchetti di tipo greco introdotti a Roma nel II secolo a.C., descritti da Livio, non sono altro che *convivalia oblectamenta addita*, cioè «divertimenti aggiunti al banchetto», quindi «aggiunte» alla sostanza, che è costituita invece dal pasto, dalle *epulae*. È chiaro che il banchetto è soprattutto il momento e la fase del cibo, che è messa in evidenza là dove l'aspetto «epulonico» è preponderante: è questo appunto il caso di Roma. Nelle *cenae Saliarum* a cui accenna Orazio si doveva mangiare a crepapelle. Anche dal punto di vista dell'etimologia del termine italiano o di quello corrispondente in altre lingue neolatine, il banchetto si riferisce del resto al banco, o ai banchi, cioè alle tavole imbandite che, come tali, sono in primo luogo e fisiologicamente quelle dei cibi (le bevande, più che venire esposte nei bicchieri, vengono via via versate in essi, o nelle coppe, nelle tazze con cui le si avvicina alla bocca), e tuttavia il termine include anche il consumo di bevande.

Non esistono dunque due categorie di commensalità, contrassegnabili rispettivamente come *banchetto* e come *convito*: al massimo possiamo dire che la nostra parola *convito*, con ciò intendendo una traduzione del greco *sympósion*, vuole indicare una forma più complessa del banchetto, perché passata attraverso il filtro della ricostruzione intellettuale e dell'idealizzazione.

Di qui l'*in vino veritas* di Alceo, che significa, nel suo senso

più pregnante, che il vino toglie i freni inibitorii e fa dire la verità, fa cadere le difese e le maschere: ma si può dire che, prima ancora che suscitare la *verità*, esso suscita la disposizione a parlare. Alla base del fatto che «nel vino c'è la verità», la famosa frase trova la sua spiegazione nella condizione preliminare che il vino sollecita la parola: che poi questa, nell'indebolirsi dei freni inibitorii, risulti essere anche franca, disinibita e veritiera, è solo la conseguenza del dato preliminare che il vino spinge a parlare. In luogo della massima *in vino veritas*, basterebbe in fondo, per capire la funzione di questa bevanda nel convito antico, una massima ancora più elementare: *in vino verbum*, o *in vino loquela*.

Naturalmente, in etnologia si presta attenzione particolare alle bevande fermentate, ricavate da vegetali, come anche da altri liquidi come il latte o il miele. E qui vediamo il ruolo del vino, ma anche della birra, del *mezcal* e della *tequila* messicani, del *sakè* dei Giapponesi e dell'Indonesia, del *kumys* e del *kephir* di area asiatico-centrale, e del vino di agave denominato *octli* dagli Aztechi e *pulque* dai Messicani. Ma anche genericamente delle bevande eccitanti e atte all'intrattenimento e alla conversazione, di solo carattere amichevole, intellettuale, non necessariamente una conversazione anche edonistico-erotica: se non si riflette su questa funzione del momento del bere, non si coglie ad esempio il ruolo del caffè o del tè, che contribuiscono all'ospitalità e alla conversazione (i Greci avrebbero detto alla *philophrosy'ne*), all'amabile disposizione e all'intrattenimento; se ne capirebbero le radici mediche igieniche e neurologiche, ma si mancherebbe di capire l'aspetto mentale, di comunicazione e di scambio intellettuale, la parte per così dire «spirituale», culturale, che invece è essenziale al nostro discorso e permette di conferirgli un profilo unitario, pur nella varietà delle distinzioni (secondo tempi, ambienti, funzioni particolari della pratica sociale di interrelazione e comunicazione).

Nel passaggio dal primo al secondo tempo della struttura classica del simposio (dal mangiare al bere), s'innalza il livello della riunione festosa e conviviale, e si determina una situazione che ha due possibili sbocchi: quello della elevata conversazione intellettuale e/o quello della conversazione (e dell'intesa) preliminari al momento conclusivo dell'eros; ma può venire in questione anche un autentico e sublimatore rito religioso. Il momento centrale, dinamico, discriminante è dunque la bevuta, ma caratteristico della bevuta è anche che essa si possa protrarre assai più a lungo del pasto, che ha pur dei limiti nella capienza e nella stessa tenuta dello stomaco; mentre il bere, soprattutto se graduale e civile, si può trascinare per le lunghe, e finisce col confondersi, col sovrapporsi, con l'intrecciarsi con la fase del piacere, o dei piaceri, che rappresentano il punto alto del convito e che includono quello intellettuale della dotta conversazione.

A questo proposito Socrate, nel *Simposio* di Platone, sostiene che il discutere sui poeti non conduce a nulla (in questo caso è in gioco l'affermazione di Simonide che «è difficile essere buoni»). Socrate propugna una indagine filosofica senza intermediari, quindi diretta; ma il richiamo indica appunto come una finalità del simposio (per lo meno di quello di alto livello, nella visione platonica) fosse la comunicazione senza intermediari, quindi elitaria, personale, con i suoi limiti sociali ma anche con i suoi valori intellettuali, che respingono forme di comunicazione che siano surrogato della comunicazione diretta e autentica, fatta con la propria voce e le proprie parole. Anche in questo senso (*in vino veritas*) il simposio è il luogo della comunicazione diretta, non adulterata da intermediazioni estranee, e risponde a un bisogno di autenticità.

Il simposio rappresenta in effetti uno spazio di libertà di parola da esercitare, ma anche da salvaguardare con l'arma di un'opportuna discrezione. È un principio simile nella forma (e

però anche diverso nella finalità ultima) alla regola vigente a Sparta, dove il silenzio sulle cose dette nella riunione è finalizzato all'autotutela della comunità o del gruppo. Plutarco dice che nel sissizio licurgheo il più anziano del convito ammoniva: «delle cose dette qui dentro non esca parola da queste porte»; Dioniso infatti scioglie la lingua e allenta i freni inibitorii.

4. *Una medesima coppa*

Nell'elegia di Crizia, oltre al profilo etico che abbiamo già delineato, c'è un punto di particolare interesse sociologico che attiene a quello che ci si è rivelato come il momento centrale e più alto della pratica sociale del convito: ed è appunto il modo della bevuta, il recipiente che passa di mano in mano. La stessa coppa di Baticle, che passa di mano in mano come segno di eccellenza in un gruppo di sapienti e umili che, rifiutando quel segno di distinzione, finiscono col consacrare la coppa ad Apollo, rappresenta un esempio di tazza che passa di mano in mano, così come, nel simposio, anche da bocca a bocca.

Mi riferisco dunque all'affermazione di Crizia che nel simposio spartano si usa «la medesima tazza portatrice di vino», che diventa quasi l'emblema del simposio «buono». Abbiamo già detto che con le parole «*ten autén* (la medesima) tazza», si può indicare una medesima coppa che passa di mano in mano e di bocca in bocca, oppure che le singole tazze siano tutte uguali fra loro, o infine che ci sia al centro del tavolo un recipiente comune per tutti, da cui solo si attinge il vino per versarlo nei recipienti, nei bicchieri che si portano alle labbra. Ma l'uso della *kylix* come recipiente che abbia il ruolo di una bottiglia o brocca messa a disposizione di tutti non sembra probabile, e d'altra parte le attestazioni e *contrario*, riguardo a coppe di uso individuale nel simposio «normale», fanno pensare ad altra interpretazione: che cioè con «medesima tazza portatrice di vino» Crizia possa intendere che i commensali bevessero da una tazza comune, e che quindi questa circolasse di mano in mano e da bocca a bocca. Con quest'uso certo contrasta tutta la ritualità e gestualità del simposio «normale», dove i brindisi fatti da individuo a individuo, e tutta la trama di rapporti individuali che si instaura tra i partecipanti al convito, inducono a pensare a una tazza di uso individuale (e quindi eventualmente, per contrasto, a una tazza di uso comune a

Sparta).

L'episodio omerico del Ciclope e del suo ubriacamento attira l'attenzione di Ateneo che nei *Sofisti a banchetto* dedica molta attenzione alle dimensioni, al numero e al tipo di *ky'likes*, tazze per il vino. Qui apprendiamo (X, 432 d, vv. 1-21 e 22-27) che lo Spartano ha presso di sé la sua propria *ky'lix*. Sembrerebbe essere il bicchiere «fisso», uno solo, sicché si potrebbe pensare che «la medesima» significhi semplicemente che non si cambino *più* tazze durante la bevuta, a Sparta, e che questo sia un espediente volto a indurre comportamenti morigerati. Ma questa è solo una possibilità; e forse è soltanto Ateneo a fornirci uno dei fattori possibili di comportamento morigerato a Sparta, mentre altrove è consentito cambiare più bicchieri, uno dopo l'altro, stimolo evidente ad un maggior consumo di vino. Allora Crizia potrebbe intendere l'uso, ideologicamente più marcato (e praticamente più raro), di una *tazza comune* fra i convitati. D'altra parte, però, Ateneo non ha ritenuto di dover collegare il passo di Crizia con la sua affermazione che lo Spartano si tenesse davanti sempre la sua coppa: forse perciò egli non intendeva il passo criziano come esempio di questa pratica; oppure, più semplicemente, Crizia proponeva un modello ideologico e formulava l'auspicio di una bevuta da una tazza comune, mentre la pratica più corrente era quella attestata da Ateneo della permanenza presso il singolo commensale dello stesso unico bicchiere. Tutta la tematica degli *ekpómata*, i vasi potorii, è comunque accuratamente esposta in Ateneo, da cui apprendiamo che gli anziani a Sparta potevano bere più di uno o due bicchieri. Se poi si pensa che vi potevano essere, per ogni tavola, da nove a dodici commensali, credo che una bottiglia o un fiasco, cioè tra 1 e 2 litri, rappresentasse una misura sufficientemente moderata, dovendo servire per un paio di bevute tra una decina (in media) di commensali.

Il ruolo dell'individualità risulta chiaramente nella *Tomba del Tuffatore* di Paestum (475-450 a.C.), dove sono messe in

evidenza, da un lato, la gestualità del bere, che è in primo luogo un brindare, un *propínein*, e dall'altro la funzione del brindisi personalizzato, parenetico e propedeutico all'intesa e al rapporto d'amore. Nei dipinti della tomba pestana infatti ognuno dei commensali ha in mano la sua propria *ky'lix*, ma come strettamente individuale. E tale *ky'lix* ha una funzione semantica relevantissima, visto che, rappresentato prospetticamente, l'ambiente simposiale esibisce in primo piano «due» *ky'likes*, palesemente rapportate ai due commensali tra cui si sta intrecciando un discorso (e si prepara un rapporto) amoroso. L'espressione *he auté ky'lix oinophóros* («la medesima *ky'lix* portatrice di vino»), che caratterizza in Crizia il simposio «buono», deve intendersi come una coppa, una tazza, e non per esempio come una brocca o anfora centrale: può trattarsi di una coppa *medesima ed unica*, che passi di mano in mano, e rappresenti uno speciale vincolo. Si beve alla stessa coppa, con lo stesso spirito di solidarietà che inerisce al Santo Graal del ciclo epico di re Artù e dei Cavalieri della Tavola Rotonda. Lo spirito comunitario e solidaristico che si esprime nell'uso di una medesima tazza da cui devono bere tutti, corrisponde al moderno e tradizionale mangiare da una scodella comune (si pensi all'uso della *fonduta* nelle valli alpine). E nella tradizione sui cavalieri della Tavola Rotonda, il Graal è la coppa unica, che passa di mano in mano, come unica è la coppa a cui tutti i commensali hanno accostato le labbra nell'Ultima Cena di Gesù.

5. Il sissizio cretese

In tema di banchetti greci, e in connessione col banchetto spartano, va ricordata la dettagliata descrizione del sissizio cretese (*andréion*) che ci dà, probabilmente nella prima metà del III secolo a.C., il cretese Dosiàda, forse originario di Kydonia. Il passo (*FGrHist*, 458 F 2) è di estremo interesse sia perché contiene particolari che in buona misura si possono applicare al *phidítion* spartano, sia perché viceversa mostra differenze che sono significative della diversità dei luoghi come anche della diversità dei tempi, rispetto alle pratiche spartane di età classica.

È questo tipo di banchetto che più ci consente di capire la struttura di una società fortemente integrata. Il passo di Dosiàda mette in gioco i termini essenziali della struttura della *pólis* cretese di Litto, tanto più significativa in quanto questa è una colonia di Sparta, così che la rappresentazione dei *koinà syssítia* (sissizi comuni, perciò distinti dai sissizi privati che sono almeno all'orizzonte dell'esperienza di Dosiàda) può certamente almeno in parte valere come termine di confronto e riscontro per i sissizi spartani. Dosiàda parla della *pólis*, ma anche delle eterie come sue ripartizioni, mentre terzo e ultimo gradino della struttura della *pólis* appare l'*óikos*, cioè la famiglia, la casa, la proprietà domestica, in qualche modo la proprietà privata.

Il meccanismo economico di Litto sembra attestare un sistema di *redistribuzione* che si costituisce attraverso un circuito di questo tipo: ciascuno – quindi, i singoli proprietari privati – porta (stando al testo che non correggerei perché mi sembra sensato e difendibile) un decimo dei prodotti annuali all'*etería*, e quindi alle entrate pubbliche: una sorta di «ammasso» che corregge la frammentazione della proprietà e della produzione privata. I capi della città redistribuiscono poi alle *singole case*: sicché è da supporre che, se c'erano delle

sperequazioni in partenza, esse venissero corrette e compensate attraverso questa redistribuzione alle *singole famiglie* e alle singole proprietà da *parte della città*.

Questo sistema sembra voler garantire al tempo stesso la proprietà privata e l'uguaglianza delle ricchezze. Dopo questo processo di accumulazione e redistribuzione ogni *óikos* sarà infatti rifornito di sufficienti beni per partecipare ai pasti comuni, che sono lo strumento sociale di livellamento. Questa redistribuzione riguarda però soltanto un decimo della produzione, e quindi crea condizioni di uguaglianza in una sfera limitata e selezionata, quella che attiene alla realizzazione dei pasti comuni: i 9/10 resteranno invece proprietà privata e garantiranno, in quella proporzione, una piena libertà economica. Quello di Litto è un socialismo, potremmo dire, solo al 10%; tutto il resto dell'economia littia è invece ispirato a criteri «privatistici»; e ciò significa una differenza di ambiente, rispetto a Sparta, ma anche di tempi, rispetto alla Creta di epoche anteriori a quella di Dosiàda.

A Litto, come a Sparta, l'uguaglianza e il collettivismo si realizzano solo in misura limitata e minoritaria. La disuguaglianza, a Creta, appare quantitativamente e strutturalmente più forte che a Sparta. È verosimile che nel III secolo a.C., a metà strada tra l'epoca di Aristotele, quando la costituzione cretese vale ancora come una buona *politéia* per i suoi caratteri di costituzione mista ed equilibrata, e l'età di Polibio, quando ormai l'immagine di Creta come società politica è fortemente deteriorata, si abbia una forma in qualche modo moderata e mista di sissizio, tra il tipo di pasto comune spartano e altre forme di commensalità.

I pasti comuni cretesi non attengono soltanto ai liberi e ai proprietari, ma anche ai servi che non sono né liberi né, di norma, proprietari terrieri, ma che comunque partecipano anch'essi ai pasti comuni; per far ciò, non potendo disporre, come i liberi, di prodotti dei loro campi da portare

«all'ammasso» delle eterie, i servi partecipano alle spese per i pasti comuni contribuendo in denaro (uno statere egineta a testa, cioè una unità-base della moneta d'argento pesante, in Grecia). Il «terzo» momento qui è appena evocato con il richiamo a un innocente «dormitorio», così come con il richiamo alla possibilità di continuare a bere. Il rigoroso ugualitarismo, nella distribuzione delle porzioni di cibo, subisce soltanto qualche motivata eccezione, essendo riservate portate migliori a chi eccelle per valore guerriero o anche per intelligenza: un po' di meritocrazia fa la sua comparsa anche in questa società.

Ma come si strutturi questa pratica sociale e politica che è il sissizio cretese, risulta chiaro dal fatto che dopo il pranzo (quindi al momento del libero bere) si fa posto prima alle deliberazioni su cose di interesse pubblico, poi alla celebrazione dei valorosi del passato e all'esortazione rivolta ai giovani. Anche qui dunque c'è un momento di relax dopo il pranzo, coincidente con l'ulteriore e libero bere, a cui si accompagna la conversazione: ma qui si tratta di una conversazione di carattere deliberativo e pedagogico.

Aver descritto minuziosamente la dinamica del convito ci consente ora di capire come dalla pratica comunitaria potesse nascere una pratica intellettuale quando, al momento del bere, mentre la bocca non è impegnata nella masticazione ed è più disponibile al parlare, si dà spazio alla conversazione: una conversazione che nei sissizi è istituzionale e pedagogica, mentre altrove è libera e disinibita. La bevuta, nel simposio privato, sbocca con naturalezza in un terzo e questa volta ben distinto momento, quello della *hedoné*, il piacere. A Creta il piacere non manca, ma sembra riconosciuto dalla nostra fonte soprattutto nella gradevole rievocazione delle avventure e dei meriti dei valorosi, una gradevolezza che non va disgiunta dalla finalità educativa.

Dunque, pur con tutte le analogie con il convito spartano,

quello cretese mostra per vari motivi (il particolare della moneta che permette anche ai servi di partecipare al sissizio, e che qui ha una funzione liberatrice; il sistema che contempla un momento privato sin dall'inizio; lo stesso fatto che la *pólis* assolva una funzione mediatrice e redistributrice, che tiene in qualche modo a freno le strutture aristocratiche e gentilizie delle eterie) che esso si addice a un momento di evoluzione (o, agli occhi degli antichi, da Platone ad Aristotele a Polibio, involuzione) della società cretese, che sta liberandosi ormai, in pieno III secolo, dalla fissità delle vecchie strutture gentilizie e conosce lo sviluppo della città, del privato, della «democrazia».

Esistevano tuttavia affinità originarie, e in parte persistenti, con Sparta. Le eterie cretesi, in quella società di stampo aristocratico e dorico, sono associazioni maschili: proprio come a Sparta, ci troviamo di fronte a gruppi sociali, composti di uomini, che nei pasti comuni esprimono e rafforzano il loro senso di identità in quanto gruppo, in quanto comunità. Accanto agli *ándres*, agli uomini che sono altrettanti *hetáiroi*, «compagni» (in primo luogo di cittadinanza e di armi), ci sono altre categorie che partecipano, per vincolo parentelare, alla struttura eterica e ai pasti comuni: le donne, ma in misura limitata e con funzioni particolari, e un gruppo che è collegato anch'esso con l'eteria, i *páides* (i figli). Alla donna spetta la funzione di curatrice e patrona (*epimelétria* e *prostátis*).

La donna, che ha la cura del banchetto di quel supergruppo (rispetto all'*óikos*) che è l'eteria, è coadiuvata da tre o quattro *demotikói*, «uomini del popolo», per i servizi, ognuno dei quali a sua volta è coadiuvato da due servi, «portatori di legna» (per accendere il fuoco che serve per il convito), o di assi e tavole, per allestire i tavoli dell'*andréion*. Si delinea così, nel banchetto e attraverso il banchetto, una precisa gerarchia (quasi una piramide) sociale: la donna, che appartiene allo strato sociale dell'eteria, fa parte dell'aristocrazia, e quindi ha sotto di sé uomini liberi del

popolo, il secondo «strato» della società, in numero di tre o quattro; a sua volta, ciascuno di questi liberi, che sono a disposizione della «sovrana» del convito, ha al suo servizio due veri e propri *therápontes*: la piramide ora si rivela rastremata verso il basso, e la donna aristocratica ha di fatto alle sue dipendenze da sei a otto servi, più tre o quattro liberi, quindi da un minimo di nove (tre liberi più sei servi) a un massimo di dodici (quattro liberi e otto servi, in tutto dodici): nove e dodici, multipli di tre, un piede che non ci sorprende, come modulo-base, in nessuna società «dorica».

Fin qui il profilo «verticale» della struttura della società e dei sissizi-*andréia* di Litto. Il ruolo della donna, che è in una posizione di prestigio e in una funzione pubblica, è conforme al ruolo speciale che la donna ha anche a Sparta, come viene descritto in pagine vive e risentite da Aristotele nel II libro della *Politica*.

Ma c'è anche una ripartizione di altro tipo: quella tra *cittadini* e *stranieri*, i primi raccolti nell'*andréion* (l'ambiente destinato ai «cittadini»), che è al tempo stesso il termine per il sissizio come per il luogo (una casa, o piuttosto una stanza) destinato ad accogliere il banchetto: tutto sommato, una sala da pranzo, riservata all'«atto comune» fra i cittadini e i loro annessi (servi, figli, liberi in funzione ausiliare).

Oltre all'*andréion* c'è una stanza (da letto), il *koimetérion* (dormitorio), una foresteria riservata, appunto, agli stranieri, a coloro che altrimenti restano fuori del sissizio. Ma anche gli stranieri, per ragioni fisiologiche, partecipano all'*andréion*, nel quale ci sono in primo luogo, in posizione d'onore, *due tavole* riservate agli stranieri, agli ospiti presenti. Non basta insomma fornire loro un dormitorio, gli ospiti devono naturalmente essere ammessi anche ai pasti comuni.

Intanto, già in questa struttura ambientale e architettonica cogliamo con particolare chiarezza, della dinamica del sissizio (che comincia con il pasto e col vino, e

finisce con il piacere del riposo, e spesso anche con altri piaceri), il primo e il secondo momento. In questi pasti comunitari, benché – e lo abbiamo visto per Sparta – non manchi l'ultimo e culminante momento edonistico, esso ha però un rilievo comparativamente minore che nel simposio privato, con i suoi caratteri individualistico-aristocratici. Va ancora osservato che qui, come a Sparta, la postura dei commensali è di chi siede alle tavole: i commensali non sono sdraiati a tavola. Anzi, la netta separazione tra l'ambiente del pranzo e l'ambiente del letto fa intuire la severità del sissizio/convito cretese (come anche spartano), rispetto al banchetto sdraiato di origine orientale.

In questo sissizio cretese, alle tavole d'onore, riservate agli ospiti, seguono le tavole degli altri, cioè dei cittadini comuni ed eventualmente dei loro inservienti paganti, e ognuno riceve la stessa parte (a ognuno dei presenti viene imbandita la stessa porzione), secondo un codice di rigido egualitarismo, salvo che ai giovani si dà metà della carne, e nulla delle altre pietanze o vivande; anche se in misura limitata, la carne viene messa a disposizione dei giovani, perché se ne conosce l'alto valore nutritivo; anzi, a Sparta accadeva che, del celebre brodetto nero (fatto di carne di porco, sangue, aceto e sale), ai giovani fosse, da parte dei vecchi, riservato qualche pezzetto in più della carne.

Il passo di Dosiàda, dopo aver toccato l'argomento del cibo, in special modo con riferimento alla carne, non può non passare al vino. Bene, qui c'è per il tavolo, che è comune ai commensali di un gruppo, un cratere comune. È un *potérion*, che potrebbe essere una brocca, che passa di bocca in bocca ai commensali di quella tavola: comune la tavola, comune il recipiente di vino (fortemente annacquato); troviamo forse qui un parallelo del bicchiere passato in comune ai commensali, di cui potrebbe parlare Crizia per Sparta. Nel corso del banchetto si attinge almeno a due contenitori di vino,

all'uno mentre si pranza, all'altro (o ad altri) successivamente. Un solo *kratér*, comune, sta a disposizione dei ragazzi, i quali *debbono* bere di meno. La terminologia fa capire che, mentre per i ragazzi è previsto un comune cratere – che certamente, in quanto tale, non si porta alla bocca – per gli altri, i commensali più adulti, c'è un comune *potérion*, che può significare un comune bicchiere, ma forse solo una comune bottiglia.

Aristotele osserva nella *Politica* che Sparta, volendo fare «democratico» il simposio associando tutti nella modestia dell'apparato del banchetto comune, lo rende invece «selettivo» ed esclusivo: per Aristotele, era meglio il sistema cretese dove vigeva una pratica più favorevole ai poveri (e quindi più democratica). Ma la discussione del filosofo già di per sé mostra come sia difficile applicare, in astratto, l'equazione simposio = aristocratico, sissizio = democratico! Come abbiamo già detto, più che una distinzione in termini politici, conviene adottarne una sociologica, distinguendo tra simposio personalistico, individuale, privato, e simposio (o sissizio) comunitario. Il *déipnon*, cioè il pranzo, è detto democratico nei *Symposiaká* di Plutarco (616 E), probabilmente per l'egualitarismo che regola la distribuzione delle porzioni, ma anche per il livello di impulso elementare e primario, universale, che compete al bisogno e al desiderio di cibo. Il tema della democraticità maggiore o minore nel banchetto, o di parti di esso, rimbalza da Licurgo ad Aristotele a Plutarco, e tutti sembrano incappare nella difficoltà di dare una definizione davvero convincente in termini spiccatamente politici.

A riprova del fatto che il simposio rappresenta una pratica di tipo individualistico, si può ricordare un passo dell'operetta di Plutarco dove si legge che il medico Onesicrate soleva invitare «non molte» persone a pranzo, le più familiari e intime (V, 4,5,1). Ciò implica la possibilità di una accoglienza di dimensioni diverse, a seconda della volontà dell'ospite; è una pratica dunque di carattere individualistico e privato, quando,

beninteso, l'individuo voglia socializzare; ma al riguardo vi sono, per Plutarco, dei limiti.

Mi sembra che ciò che Platone dice riguardo alla città – che, se è troppo grande, non è una città, ma più città – si possa applicare egualmente al simposio. Infatti il simposio mantiene una giusta ampiezza se non supera le dimensioni di una bevuta di gruppo; se invece si esagera nel numero dei commensali, tanto che non siano consentiti la conversazione, né uno scambio di cortesie e il sorgere della simpatia, né la possibilità di conoscersi, esso finisce di essere tale! Non bisogna certo essere messi nella condizione di dover far ricorso ad araldi, come negli accampamenti, o a urlatori di comandi, come nelle triremi (oggi diremmo, forse, «far ricorso ad altoparlanti»), ma bisogna poter essere in grado di conversare individualmente gli uni con gli altri, come in un coro, essendo l'ultimo della tavola in piena sintonia con chi è a capotavola.

6. Iconografia del simposio: l'aspetto musicale

Un'analisi delle figurazioni di simposio nella ceramica attica e italiota fornisce importanti dati, contenutistici e statistici, sulla rappresentazione di strumenti musicali nelle pitture vascolari e anche tombali (inclusa la classica *Tomba del Tuffatore* di Paestum). Ne risulta una assoluta preponderanza (al 60%) delle rappresentazioni dell'*aulós*, e in generale di strumenti a fiato come la *sy'rinx* (zampogna); segue a ruota la rappresentazione della *kithára* (cetra); scarsa quella degli strumenti a percussione (*ty'mpana* e *ky'mbala*, tamburie e cembali). C'è una perfetta corrispondenza tra la frequenza della iconografia musicale e il senso complessivo del simposio. Intanto va osservato che le categorie sono tre, come sempre in quella cultura che tutto eticizza (anche gli strumenti tecnici!). Qui lo strumento tecnico del relax simposiale è lo strumento musicale e in particolare l'aulo.

Come sempre, nell'etica greca c'è una molto studiata gradualità. Il flauto (o più precisamente l'aulo), occupa, con la sua funzione di rilassatezza, una posizione intermedia tra la lira, che suggerisce pensieri e comportamenti eticamente elevati, e gli strumenti a percussione, che realizzano il massimo di sregolatezza morale, la sfrenatezza. Il flauto è suonato normalmente da donne che, oltre alla funzione musicale, sicuramente (o probabilmente) ne assolvono anche una erotica. Ora, come può accadere che il flauto, che può significare (e spesso significa) l'inizio della dissolutezza e del disordine morale, qui possa essere statisticamente prevalente, e in qualche modo configuri una posizione mediana ed equilibrata?

Ciò accade perché è il contesto (con le relative funzioni) a decidere dove risieda l'eccesso e dove invece il comportamento equilibrato. Si potrà ricorrere al vecchio adagio: «beati i guerci nel regno dei ciechi». Dunque nel simposio (che è il momento del disimpegno, del relax, della *ánesis*) il giusto equilibrio è

appunto in una libertà di comportamento, in una licenziosità, in una sregolatezza equilibrate. Chi d'altronde considerasse il simposio solo da un punto di vista moralistico, si troverebbe a condannarlo in blocco per le forme che esso alla fine assume in ambiente greco. Ogni cosa vuole però il suo particolare metro; la flautistica è caratterizzante (tant'è vero che predomina nelle rappresentazioni), ma esprime anche quella rilassatezza che fa posto alla *hedoné*, senza però sconfinare nella sfrenatezza dissennata: un po' di sregolatezza è consentita, ma la dissennatezza dei timpani e dei cimbali no!

Tutto il mondo ellenistico ci dà testimonianze di queste valenze. Per fissare dei paletti, oltre che geografici, cronologici (nel V e nel I sec. a.C.) prenderemo come punti di riferimento a Occidente il mondo di Paestum, a Oriente il contesto simposiale del complesso monumentale del Nemrud Dagħ, il monte della Turchia orientale, nella antica Commagene, le cui iscrizioni proclamano la celebrazione di pubblici banchetti, in determinati giorni, in onore dei sovrani defunti. L'iconografia generale del simposio (egregiamente studiata da François Lissarrague) conferma il quadro fin qui tracciato, per quanto riguarda la separazione che il simposio istituisce tra lo spazio interno e lo spazio esterno, come risulta dalla rappresentazione del *kómos*, l'«allegro corteo» di giovani avvinazzati che entrano o escono dal simposio, a segnare uno stacco tra l'ordine, che il banchetto comune istituisce, e il disordine, che preme all'esterno e a cui si rischia di essere riconsegnati all'uscita (o che si rischia, se non si vigila, di ammettere al proprio interno). Simbolica e figurativa rappresentazione dell'ordine è invece l'immagine del cratere in posizione centrale, e la sua collocazione simmetrica rispetto all'altare, che finisce con l'investirlo di valori rituali e persino religioso-culturali (emblematica, a questo proposito, la rappresentazione in uno *stámnos* a figure rosse del «pittore di Copenaghen», del 480 a.C. ca.).

Un caso diverso è quello delle bevute rissose fra Centauri e Lapiti, figure ibride (tra uomini e cavalli) gli uni, e popolazione antichissima della Tessaglia, gli altri, dove i Centauri rappresentano un elemento estraneo, una selvatichezza da bandire. L'*altro* cui il simposio apre le porte è un altro, per così dire, interiorizzato e integrato alla situazione eccezionale che il simposio stesso rappresenta: lo si capisce al meglio se si adotta, come già detto, quale griglia interpretativa la dicotomia *necessario-superfluo*, tenendo presente che il superfluo non è *tout court* l'illecito, ma ciò che sottrae l'uomo a tutti i condizionamenti che, come tali, possono risultare causa di infelicità, tanto quanto il simposio è ricerca di una felicità che agli occhi del Greco non può che essere strutturalmente instabile. Lo *stámnos* di Copenaghen diventa dunque il miglior commento a Senofane che abbiamo visto rappresentare, nella prospettiva di sviluppo storico qui adottata, una fase di piena affermazione della pratica sociale, nel momento in cui questa riesce ancora a difendersi da degenerazioni e a costituirsi come modello di pulizia fisica e morale.

7. Le schermaglie dell'eros: il còttabo

Il bere, che sopravviene al pasto, può anche assumere la forma di una gara, poiché la conquista amorosa, essenziale in tanta parte del simposio, può presentarsi come una competizione e come un gioco. È questo il caso del gioco del «còttabo» che si configura come una variante meno intellettuale di altre, ma nondimeno assai in voga. La pratica del còttabo si annovera, per Crizia, fra gli *heurémata*, le grandi «scoperte» dell'umanità, e viene sentita e tramandata propriamente come una scoperta dei Siculi. Linguisticamente ci sono solo conferme: *kóttabos* appare chiaramente come la resa greca di una parola non greca, quale appunto *guttus*, per effetto di una resa sorda di una originale gutturale sonora, *g*, che però sulle labbra dei Siculi potrà aver avuto quella pronuncia dura che i Greci hanno reso con una gutturale sorda, *k*. E fin qui, cioè fino alle prime lettere (*kott-*) della parola, la possibilità della corrispondenza è stata già opportunamente intuita e proposta; e anche per la parte finale *-abos* converrà far valere il criterio di un adattamento greco di una parola estranea alla lingua dei Greci, e che si presenta ai loro orecchi con una certa durezza. La pronuncia del greco *kóttabos* si sarà avvicinata insomma molto a una pronuncia marcatamente larga e strascicata di *guttus* in siculo. Il gioco è testimoniato ampiamente tra il VI e il III secolo a.C. Come mostrava Santo Mazzarino, il primo a testimoniare nella letteratura greca è Anacreonte («il còttabo proviene dalla terra sicula»: *ek Sikelés chthonós*: fr. 41 Diehl). Il richiamo all'origine sicula (*sikelikón ónoma* e simili) ricorre da Anacreonte a Crizia, al messinese Dicearco, a Callimaco, che parla di «gocce sicule» (*Sikelàs latágas*): di qui la convinzione, alquanto plausibile, di Mazzarino che il gioco avesse avuto origini *sicule*, cioè dagli indigeni di Sicilia e non dai Sicelioti, i Greci di Sicilia, i quali certamente lo hanno adottato entro le loro pratiche sociali e

trasMESSO agli altri Greci, in primo luogo agli Attici, ma con un cambiamento della funzione di questo autentico gioco di «schiccherà». Nel quadro del simposio attico (e forse greco in generale) il *kóttabos* serviva al tempo stesso a dedicare a qualcuno (a un amato) l'attenzione, il brindisi, l'invito, ma anche a prevedere la risposta della persona amata: «mi ama o non mi ama» è la previsione a cui risponde l'esito del gioco. In questo si verifica, con ogni probabilità, il trasferimento nell'ambito del rapporto erotico di una pratica oracolare, cioè di una consultazione degli oracoli, che il Mazzarino ritrova nella tradizione religiosa sicula. Con nuova funzione, si perpetua, e però anche si modifica e riatta, una vecchia e suggestiva pratica sicula, trapiantata dall'arcaico rituale religioso siculo in un nuovo ambito di rapporti sociali e affettivi del mondo greco.

Il tipo classico e più complesso è il *kóttabos kataktós*, quello «in cui il giocatore lanciava il residuo della libagione contro la *plástinx*, cioè il piattello più alto, e che ogni volta doveva cadere sul *mánes* (il piattello più basso), producendo rumore»; l'altro è il *kóttabos en lekáneí*, in cui si lanciava il residuo contro piccoli vasi che galleggiavano nel recipiente, e «chi più colpiva, vinceva». Anche questo momento, dunque, è tale da introdurre elementi di disordine e di imbrattatura nella elegante atmosfera del simposio: dopo, non può seguire che l'ubriacatura più sfrenata, o tumultuosi rapporti: la serenità rituale del simposio come cerimonia sacra scade così nella *hy'bris*, o può scadervi.

Solo questo sarei in grado oggi, dopo 60 anni, di aggiungere alla splendida trattazione del Mazzarino: il *punto* in cui si inserisce questo gioco, la vicenda d'amore, che si colloca al passaggio tra il secondo momento (vino) e il terzo momento (*hedoné*) della struttura tripartita del simposio come da me delineata (pasto; bevuta con conversazione e approcci; *hedoné*). Questo gioco introduce del resto un elemento di gara e di

rischio, oltre che di previsione (che con l'esistenza di una gara e di un rischio di perdere, pari alla possibilità di vincere, è strutturalmente collegata). Cogliamo qui dal vivo, nell'empiria del vissuto «quotidiano», quel collegamento tra amore e fortuna, amore e rischio, amore e caso, che i Greci (e anche i Romani) segnavano, in termini mitici, tra le figure di Afrodite e di Tyche, di Afrodite e di Kairòs, di Venere e di Fortuna e Opportunità. Rammentando tutto ciò che abbiamo detto riguardo al ruolo del rapporto individuale, personale, del simpota con altro o altri simpoti, possiamo ancor meglio vedere come si adattino il clima della gara, e la possibilità del rischio (nella necessità della scelta e della previsione), a questo raffinato gioco erotico, o propriamente preerotico: le *avances* potevano venire da più persone alla stessa persona, e la rissa selvaggia (degnata se mai di violenti Centauri!) intorno alla persona – o alle persone – contese, poteva essere evitata solo con un «sorteggio» guidato dalla divinità, e realizzato con una prova di abilità e di augurio, che si situava esattamente nel momento in cui gli ardori suscitati dal vino preludevano alla «conclusione» edonistica che il gioco, anzi la gara del còttabo, decideva, ove ci fosse una contesa intorno a qualcuno.

Nel III secolo d.C., o poco prima, quando il Cristianesimo non aveva ancora vinto, benché presente ed urgente, Ateneo scrive che «gli antichi non si ubriacavano, perché anzi Pittaco, uno dei sette sapienti, raccomandava al corinzio Periandro di non ubriacarsi e neanche darsi all'orgia» (X, 31): il secondo e il terzo momento, ora possiamo dire, del simposio «cattivo» (è in gioco, forse non a caso, Corinto, una località che nella realtà storica, o almeno nell'immaginario storico-culturale dei Greci, rappresenta una porta aperta all'Oriente).

Fuori dei confini sociali, etici, culturali, storici della *pólis* resta invece un altro tipo di bevute, quello che la cultura cittadina, quale si esprimerà nel IV secolo a.C. nell'aristocratico Teopompo di Chio, attribuisce ai Macedoni: il cominciare a

bere di giorno, un costume barbarico, poco greco, poco «politico». Per noi l'eccesso in questo genere di cose sarebbe il cominciare a bere di prima mattina: con qualche *décalage* d'orario, emerge in fondo lo stesso tipo di valutazione etica degli orari. Qui il peccato consiste nel cominciare troppo presto a bere, per noi è forse nel finire troppo tardi. Ma poiché la giornata è per natura ciclica, il risultato non è del tutto dissimile. E il mattino che con la sua luce, col suo chiarore, non copre le colpe anzi le rivela. Ma quello macedone è solo un caso fra i tanti, relativi a popoli sentiti distanti dalla civiltà della *pólis*, di cui si occupa Teopompo.

8. Un riflesso moderno: il «brindisi» di Francesco Redi

Di tutta questa fase della storia del simposio come pratica sociale, è testimone e riflesso il mondo greco del V e del IV secolo a.C., che ha operato da un lato l'intellettualizzazione di una pratica sociale largamente diffusa, dall'altro ha elaborato la riflessione sulla distanza tra mondo greco e mondo barbarico – dai Lidi ai Siculi, dai Tirreni ai Sanniti, dai Traci ai Macedoni, e così via di seguito – in tema di convivialità. Il vino è «lo specchio della mente», lo specchio (di metallo, naturalmente), secondo il detto di Eschilo; di qui, continua Ateneo, il proverbio secondo cui «il vino non ha timone» (cioè è come una nave che ha perduto il timone): ancora e sempre la fondamentale associazione, o persino «equazione», tra il navigare e l'ubriacarsi, tra l'ebbrezza e la navigazione: ancora oggi il nesso si conserva nella parola nausea, che associa fisiologicamente gli effetti del bere e quelli del navigare: nel segno della nausea!

La nominatività tradizionale del brindisi, che è così evidente e produttiva nelle testimonianze antiche sul simposio, può essere verificata in un testo che, pur essendo di ben altra data e di diverso contesto, ha in comune con il nostro tema sia il contenuto sia i riferimenti mitologici. È il testo della nostra letteratura che più ha a che fare con la storia del simposio e del brindisi: il ditirambo *Bacco in Toscana* di Francesco Redi (1626-1698), elaborato in varie fasi tra il 1666 e il 1685. Nel ditirambo del Redi confluisce l'esperienza della espressione tedesca *bring dir's* («lo porto a te»: s'intende il saluto o il bicchiere, per esempio già secondo l'ottimo *Lessico Universale Italiano* dell'Enciclopedia Italiana), da cui deriva il nostro *brindisi*, e che non è fuori luogo considerare familiare a un frequentatore toscano della corte dei Medici, granduchi di Toscana nel periodo corrispondente all'arco di vita del Redi e imparentati, in quel torno di tempo, con famiglie dell'aristocrazia lorenese e

austriaca.

Ferdinando I dei Medici (1549-1609) sposa Maria Cristina di Lorena, e il figlio Cosimo II (1590-1621) sposa Maria Maddalena d'Austria di cui è figlio Ferdinando II (1610-1670); Cosimo III dei Medici (1639-1723), figlio di Ferdinando II, si imparenta poi con il tedesco Elettore palatino Giovanni Guglielmo, dandogli in moglie la figlia Anna Ludovica. Dunque c'è all'epoca del Redi un innesto sicuro delle aristocrazie e dinastie germaniche nel granducato di Toscana, il che è lontana premessa all'assunzione del governo della regione e del granducato da parte degli Asburgo-Lorena tra la fine del XVIII e il XIX secolo. La Firenze dei Medici, imparentati con dame di lingua germanica, è proprio il sito idoneo a quella combinazione fantasiosa tra classico e germanico che sorprendentemente, ma indubitabilmente, realizza l'accostamento tra la formula augurale tedesca (*bring dir's*) e il nome della città (Brindisi) dove morì Virgilio.

Verifichiamo dunque come nel ditirambo la parola di origine tedesca subisca una sorta di incrocio linguistico con la preesistente forma del nome della città della Puglia. Ne deriva un suggestivo e produttivo pasticcio tra la forma tedesca e il nome italiano che più si avvicinava foneticamente alla pronuncia dell'espressione tedesca, appena prolungata di una vocale conclusiva e assimilata alle precedenti sillabe (insomma con una *i* finale). E tale incrocio si trascinava dietro anche quella sensazione di «alto mare» e di «nausea» che accompagna l'uso eccessivo del vino: un bell'incrocio, dunque, tra influenze lessicali tedesche, confusioni semantiche con nomi italiani, come Brindisi, e una contaminazione situazionale tra l'esperienza del vino e la navigazione (la testa gira e lo stomaco vacilla, sia che si beva troppo sia che si navighi per mare).

Il componimento del Redi fu concepito per uno degli «stravizzi» o banchetti comuni dell'Accademia della Crusca, di cui egli fu segretario (uno scrittore greco antico non avrebbe

avuto difficoltà a far sua una definizione così scherzosamente sferzante per un banchetto svoltosi in un ambiente storico erede dell'opulenta Etruria). Puro gioco letterario (tra l'altro, pare, di un astemio!), che culmina nella condanna dell'acqua, fonte di tutti i mali, e nell'imprecazione contro chi non apprezza il vino. Dunque, anche le circostanze di questa bevuta, di questo societario «stravizzo», valorizzano l'intento linguistico, il gioco, che è paretimologico e al tempo stesso erudito, intorno al toponimo Brindisi: tanto più che Brindisi funge eccellentemente da tappa di un viaggio di Dioniso che, reduce dall'India, raggiunga Nasso (cioè l'Egeo), e poi dalla Grecia pervenga in Italia; e qui, alla ricerca del vino buono, non potrà che arrivare in Toscana, dove è prodotto il migliore di tutti i vini, il vino di Montepulciano.

Che il ditirambo s'inquadri in maniera del tutto naturale nella storia del simposio classico, e nella storia delle sopravvivenze dell'antico, è suggerito dalla stessa definizione di ditirambo, riservata al componimento, e dal richiamo esplicito al mito di Arianna e Dioniso. Ma le dipendenze, e le significative continuità, si estendono anche ai particolari; e, per far riferimento a quelle che abbiamo messe in luce, è da notare come sia congrua con lo schema classico del simposio la connessione immediata e diretta tra il nome e la formula del brindisi: «Arianna brindis, brindisi». La prima forma è significativamente vicina alla forma tedesca originaria, senza la *i* finale, e idoneamente preparatoria del brindisi che è la forma conclusiva e definitiva, approdata nel nostro linguaggio e nel nostro vocabolario; ma questo potrebbe essere soltanto riflesso del fatto che è fisiologicamente normale, naturale, che il brindisi sia nominativo, alla salute di qualcuno, di quell'uno, e perciò del suo nome.

E almeno anche per un altro dettaglio va rilevata la continuità di un motivo antico nello scherzoso ditirambo rediano: nella invocazione del grande recipiente (il «tonfano»),

mentre si condannano i bicchieri piccoli. Dunque, in clima di trasgressione si vuole il gran contenitore (la «tazza grande» della tradizione letteraria greca antica), e si rifiutano, sembra, le piccole tazze, le *ky´likes*, diremmo noi, che rigirate da un *trochós*, da una ruota, possono però rallegrare il libero simposio, quello che un Crizia avrebbe senza ombra di dubbio etichettato e condannato come simposio «cattivo».

E soprattutto la poesia del Redi è un'ulteriore conferma, se ce ne fosse bisogno, di quanto la nominatività, e perciò l'individualità, del rapporto sia essenziale nel simposio antico di tipo edonistico, «privato»: perché tutto il ditirambo è costruito e intessuto con il nome di Arianna: Arianna con tutte le sue erotiche e avvinazzate varianti, e la sua portata di preparazione all'eros (*Ariannuccia leggiadribelluccia*, neologismi affettuosi suggeriti dal cuore come dall'alcool). E poi, naturalmente, ci sono la musica e il canto.

L'immagine del mare, della nave, del porto (vv. 807 sgg.) toglie ogni velo al fatto che la parola *brindisi* è ormai diventata per via, nel ditirambo, la città della Puglia e il simbolo stesso (storicamente adeguato per un viaggio tra Grecia e Italia) della navigazione e del mare, con tutti gli effetti del caso, per la testa come per lo stomaco.

9. Il «Simposio» e altri dialoghi platonici

Il processo di maturazione di una pratica sociale in una pratica di particolare dignità intellettuale investe la storia della cultura greca tra la fine del V e il IV secolo a.C., e individua l'ambiente socratico come quello in cui tali pratiche sono state giudicate e classificate, e queste considerazioni filosofiche sviluppate. L'opera di Socrate si rivela così come esperienza centrale, autenticamente rivoluzionaria di tutta la storia culturale dei Greci; tutto il resto segue o ruota intorno (almeno per questi aspetti di non-guerra, di non-politica, di non-famiglia) a quegli *épipia* che abbiamo visto essere assai poco «superflui», assai poco marginali nella esperienza culturale e nella visione etica dei Greci.

È naturalmente il testo platonico a doverci fornire la base per questa ricerca essenziale e tipologica. Già per la definizione del banchetto, che appare come *synousía* (cioè la «riunione», lo «stare insieme») e *sy'ndeipnon*, che ha il vantaggio di non impegnare il testo platonico né sul versante della denominazione *sympósion* (che pur gli è rimasta, come dall'esterno, appiccicata), né sul versante del *syssítion*, un nome che all'epoca di Platone doveva essersi già specializzato come definizione del banchetto comune spartano. Il termine *sympósion* (che è forse preceduto dal meno nobile *symposía*, che sembra indicare più materialmente la bevuta comune e che si presta anche a connotazioni negative) emerge comunque con quella produzione lirica arcaica – da Alceo ad Anacreonte a Teognide a Pindaro – che abbiamo definito come una «soglia» fondamentale nella storia del convito greco, e diventa addirittura titolo di opere sul simposio con Platone, Senofonte e poi Plutarco. E *synousía* (quindi lo «stare insieme», il nobile e disimpegnato socializzare) appare come il termine prediletto. Per il resto, risulta naturalmente confermata la sequenza tra il cibo, che è appena accennato, e il bere, la

centralità della bevuta, nonché la stretta correlazione tra il bere e il terzo momento, quello del piacere (sia per quel che vi avviene, sia per quel che vi vien detto, o quel che vien ricordato come avvenuto e detto, in altro momento o perfino in altra riunione). Ciò chiarisce come, al momento centrale del bere, possano seguire percorsi diversi, tutti ampiamente rappresentati, dal più erotico e materialistico, al più eruditamente intellettuale o addirittura spirituale.

Il *Simposio* platonico appare come una riflessione del simposio su se stesso, e specialmente sul terzo momento, quello dell'*eros*, esaminato nella sua genesi, in tutte le sue varianti e le interpretazioni possibili. Il simposio si rivela quindi dotato di una qualità che gli resterà propria fino alla fine del mondo antico: l'autocoscienza. In Platone essa appare come riflessione sulla natura e sull'*eros*, in Ateneo come autoconsapevolezza erudita, con larghissimo posto concesso, per altro, ai temi che da sempre l'Accademia platonica aveva meditato ed elaborato: il ruolo della musica, il ruolo dell'amore, il ruolo dello stesso simposio. Plutarco distinguerà sottilmente tra conversazioni *sul* simposio (*sympotiká*) e conversazioni adatte a svolgersi *in un* simposio (*symposiaká*).

I partecipanti al *Simposio* sono essenzialmente uomini, ma come spesso accade, nell'antichità come in epoca moderna, ad assicurare la regia della riunione maschile provvede una donna, in analogia con la posizione delle profetesse, delle invasate: entra dunque in gioco quella qualità in più, che quasi per definizione si riconosce all'altro sesso. Quanto più alta è la versione intellettuale, tanto più la *hedoné*, e l'*euphráinesthai*, fanno corpo con la stessa conversazione, come dimostra l'episodio di Cineas e di Pirro, di cui tratteremo più avanti. Tutta la scena del *Simposio* di Platone è istruttiva a questo riguardo. Innanzi tutto il testo platonico mostra come la pratica del convito, benché abbia origini che sarebbe difficile non considerare aristocratiche (sia per mentalità sia per i mezzi

economici che almeno nelle sue forme più raffinate essa richiede), sia preferibilmente da definire sociologicamente, con riguardo all'esito storico, come una manifestazione del privato, dell'*ídion*, della sfera individuale, della sfera personale, e semmai familiare. E così Socrate, entrando nella casa di Agatone, fa riferimento a un detto proverbiale, secondo cui solo al più elevato è consentito di partecipare senza previo invito (*ákletos*) a un simposio: e al simposio in corso egli partecipa infatti non invitato. Dunque l'invito libero, spontaneo, personale garantisce l'appartenenza della pratica del convito alla sfera della *privacy*, con le sue dure regole sociali: solo uno di condizione più elevata può fare irruzione nella gelosa *privacy* del più umile!

Al *Simposio* platonico Socrate arriva con i piedi scalzi e sporchi: il rischio di sporcare è altissimo in una *klíne* che viene concepita come giaciglio, che non è bello (ma certo è molto facile) imbrattare: con le scarpe che calza, se non se le toglie, ma con gli stessi piedi, se è scalzo, o se, pur scalzo, non li ha puliti a dovere. Anche questo dà la sua giusta spiegazione storica alla celebrazione della lavanda dei piedi che nel Cristianesimo ha assunto il valore di una forma di solidarietà col povero, e di umiltà di fronte a questo.

Il giacere nel letto, anche fuori di un contesto come quello pagano e spiccatamente erotico, impone regole di igiene che non possono non riguardare in primo luogo quella parte del corpo che è la prima a poter compromettere la pulizia del giaciglio, visto che lo sdraiarsi comporta il togliersi le scarpe. Anche quando tutto il restante corpo resti coperto, i piedi devono nettarsi, perché la positura stessa comporta il rischio dell'imbrattamento del giaciglio, o quanto meno del cattivo odore. La posizione comporta dunque conseguenze e regole.

Nel dialogo platonico il terzo momento, di questa pratica sociale, ed edonistica, che era diventata il luogo deputato della presa di coscienza sulla gioia di vivere e di amare, è presentato

nelle maniere più diverse: nel racconto fantasioso di Aristofane sulle creature «doppie», cioè due volte maschili o due volte femminili, o maschili e femminili insieme, a esemplificare le varie forme di sessualità; nell'ispirato disegno di Diotima di Mantinea, che tuttavia traspare solo indirettamente attraverso la rievocazione fattane da Socrate, e che afferma la discendenza di Amore da Pòros e da Penìa (a significare la condizione di estrema potenzialità e felicità e al tempo stesso di estremo bisogno e di estrema miseria dell'innamorato) e illumina il senso del desiderio della persona amata da parte dell'amante e il ruolo, rispettivamente, della bellezza fisica e della bellezza dell'anima. Proprio attraverso il discorso di Diotima, riferito da Socrate, si fa in effetti progressivamente strada il tipo di amore preferito da Platone, che si manifesta nei comportamenti e nei discorsi di Alcibiade, per culminare nella situazione autenticamente platonica, quella di un Alcibiade innamorato di Socrate. Qui il simposio si fa situazione specifica e concreta, e Alcibiade si abbandona a una lirica confessione del suo amore, che ha luogo quando egli è ormai ebbro; nel simposio, che conosce il passaggio dal bere all'eros, Alcibiade vive e rappresenta la sua capacità di passare dall'ebbrezza alla dichiarazione d'amore.

A dispetto di quella che è la norma nei rapporti fisici dell'omoerotismo – che cioè l'*erastés* (l'amante) sia il più anziano e l'*erómenos* (l'amato) il più giovane – qui il giovane Alcibiade appare come l'amante e Socrate l'amato. Con questo rapporto rovesciato si intende già compiuto il ribaltamento del rapporto fisico. La spiritualizzazione – o anche solo l'intellettualizzazione – di questo rapporto consente lo scambio di ruoli tra Alcibiade e Socrate, perché fra i due è diventato dominante il rapporto intellettuale: la bellezza di Socrate, di cui Alcibiade è invaghito, è infatti soltanto – e non può che essere così – la bellezza intellettuale, che contrasta così fortemente con l'aspetto fisico del filosofo. Il rapporto tra Alcibiade e

Socrate nel *Simposio* in tema di relazione omoerotica ribalta dunque il rapporto di età (l'*erastés* è il più giovane), ma anche di aspetto (è il bello che insegue il brutto): consapevole rovesciamento dei termini verso un rapporto che perciò si denuncia come idealizzato, «platonico», pur nella sua reciprocità.

Cibi (e bevande?) del simposio sono dettagliatamente elencati nella *Repubblica* di Platone (II, 372-373). Ma vi compaiono anche altri ingredienti. Per esempio la mirra, l'unguento che attenuava i cattivi odori, insieme allo *smilace*, la pianta dalle bacche colorate, rosse o nere, dotata di effetti anche medicinali. L'uso dell'unguento era necessario, visto che il simposio comportava comunque una qualche, più o meno casta, promiscuità nell'uso di un giaciglio. Ma questa testimonianza è forse ancora più importante per il fatto di delineare la composizione sociologica della *pólis*, e quindi la *pólis* stessa, trasmettendo così esattamente il senso del simposio come metafora della vita. Infatti, attraverso il censimento di ciò che serve al simposio – dai letti, ai cibi più diversi, al vino –, si delinea il quadro delle varie attività che servono alla vita quotidiana: produrre e macinare orzo e frumento, apprestare pietanze, e legumi e frutta e dolci. E il vino appare sempre come una bevanda di accompagnamento al cibo, con la puntigliosa distinzione lessicale tra i vari modi di questa associazione: c'è l'*epipínein*, il «berci sopra», in relazione ai cibi più pesanti, e lo *hypopínein*, il «berci... sotto», il sorvegliare cioè in accompagnamento, ma appunto per le leccornie dei golosi. E all'orizzonte c'è sempre la dicotomia di fondo tra gli *anankáia*, le «cose necessarie», che sono case e tavole (e sedie) e calzature, e, di contro, tutto quel che sappiamo ormai potersi definire come sfera degli *épipla*, le «cose superflue». In conclusione, il passo della *Repubblica* da un lato istituisce un rapporto diretto tra la vita reale (la città, la società, i bisogni essenziali) e il simposio, dall'altro assegna a

ques'ultimo uno statuto particolare, separato, nel senso di un «di più», che non è però destinato a una rimozione totale, ma solo a una collocazione adeguata, in un contesto più vasto.

Ma altri dialoghi platonici operano una più esplicita intellettualizzazione del simposio. Nel *Protagora* si tocca il rapporto che sussiste tra le varie forme del terzo tempo del simposio, quello della gioia: qual è il rapporto tra simposio e danza, o conversazione?

Concedo io invero a Protagora quel che per lui è più dolce: infatti mi sembra che dialogare intorno alla poesia sia del tutto simile ai simposii di persone dappoco e sfaticate (*pháuloi kái agoráioi*). Infatti queste, per il fatto di non sapere intrattenersi vicendevolmente da se stesse nelle bevute e neanche con la loro voce e i loro discorsi [che sono per Platone l'ideale della comunicazione nel simposio] per la loro ignoranza, hanno in gran pregio le flautiste, e pagano a gran prezzo una voce estranea, quella dei flauti, ed è con la loro voce che conversano tra loro. Ma dove ci sono convitati per bene e colti, non vedi né flautiste né ballerine, ché i commensali bastano a se stessi, e sono perciò capaci di stare insieme senza far chiacchiere né scherzi, ma parlando con la loro propria voce e ascoltandosi a turno garbatamente, anche se bevono molto vino (347 b sgg.).

Il simposio viene così revocato alla sua funzione primaria di comunicazione diretta, e non surrogata da distrazioni, piaceri, parole, suoni allotrii. Il passo del *Protagora* s'inquadra per altro in una valutazione critica dell'uso della poesia rispetto a quello della logica. Esso ci informa in ogni caso che c'erano simposii, cioè ricevimenti, rinfreschi, momenti di *hedoné*, a qualunque livello sociale, ma ci dà anche la misura del processo di intellettualizzazione, ormai storicamente compiuto, della riunione simposiale (non senza una punta di disprezzo per il cospicuo apporto femminile, costituito qui dalla presenza di danzatrici e flautiste).

La compiuta intellettualizzazione del simposio anticipa in

qualche modo la terza fase della sua lunga storia, quella mistico-religiosa. Se il *Simposio* platonico non corrisponde del tutto a una Ultima Cena, la situazione del *Fedone* vi corrisponde di più. Socrate vive la sua agonia come un banchetto comune, a cui partecipano, ma solo da invitati, i suoi amici e allievi fedeli. C'è un rapporto tra questa filosofica morte di Socrate, come descritta nel *Fedone*, avvenuta, dopo l'assunzione della cicuta, nel 399, e quella tragicamente vissuta già da Teramene nel 404. Teramene vive con una feroce, autoironica parodia la sua condanna a morte con l'assunzione dell'infuso di cicuta come in un macabro simposio, dove tutto è trasformato e intossicato; Socrate la vive in forma sublime: due vittime, la prima (Teramene) di Crizia, l'altra, Socrate, della democrazia vendicativa succeduta a Crizia. Ma l'ambiente sociale, politico, intellettuale, storico è lo stesso, e individua questa situazione come focale per la storia del simposio, per il completamento del suo *iter* da pratica sociale conviviale a pratica suscettibile, già in qualche misura nella cultura pagana, di una lettura e sublimazione intellettuale e morale, sulla strada, ancora lunga, di una sublimazione religiosa e mistica. In sintesi, Platone, tra *Fedone* e *Simposio*, ha costruito una sequenza sistematica, un dittico di grande efficacia sul simposio come amore e come morte.

10. Il «*Simposio*» di Senofonte

Il *Simposio* senofonteo, come quello platonico, è utile per verificare la validità dello schema tripartito che abbiamo già evidenziato. Le rispondenze valgono già per l'aspetto terminologico e cerimoniale. Il termine usato per il banchetto è anche qui *sy'ndeipnon*, a testimonianza del fatto che fase primaria è comunque quella del *pasto* comune; e anche qui c'è una disputa sulla *klésis* e la *aklesía*, cioè sull'«invito» e la «mancanza di invito», cioè sulla presenza di commensali invitati e non invitati. Anche questo sta a provare che nel *sy'ndeipnon* attico, qualunque sia il colore politico dell'orizzonte cittadino, il carattere individualistico e privato del banchetto è generale e diffuso, perché l'invito è di norma preliminare, anche se tollera eccezioni e sorprese, consentite d'altronde proprio in virtù del carattere privato della riunione.

E come nel *Simposio* di Platone si festeggia la vittoria poetica del tragico Agatone (in un agone musico e specificamente tragico), così nel *Simposio* senofonteo si celebra una vittoria atletica del bell'Autolico nel pancrazio (un agone ginnico). L'etichetta qui seguita fornisce ulteriori elementi per la definizione del quadro del simposio e del relativo lessico.

Netta la distinzione tra lo «star seduti vicini» l'uno all'altro (come si addice al pudico e venerando rapporto padre-figlio, qui tra Licone e Autolico), e il *kataklínesthai* (il «giacersi» accanto, con riferimento alla posizione sdraiata). Ma anche in questo contesto è centrale il momento del bere, per le facezie, che esso comporta e che pur ci sono, un po' fuori posto, già al momento del pasto, e per i «divertimenti» musicali (con una flautista donna e un citarista uomo, proprio come nella pittura della *Tomba del Tuffatore*), e però anche per le varie acrobazie delle danzatrici, con i cerchi e le spade.

Ma c'è anche il passaggio obbligato dal bere ai discorsi, e sono discorsi di virtù. E c'è il procedere *epidéxia*, verso la

destra, che, nel *Simposio* platonico, è proprio dello *epainéin* (il «lodare»), a turno e in cerchio, mentre qui si svolge un discorso sul «primeggiare», ed è sciorinata la tipologia della virtù e dell'eccellenza, che possono riguardare la bellezza, la ricchezza, i figli, ecc. E il ben noto topos dei diversi tipi di vita (*bíoi*), che in ambito socratico ha raggiunto la sua più alta espressione, prima di diventare patrimonio della sapienza gnomologica ellenistica e romana, ma che per sé appartiene da sempre alla riflessione pratica e morale dei Greci. Senofonte certo riflette scolasticamente il socratismo, e perciò ci esibisce delle opzioni di buon senso; nel campo dell'amore le sue scelte sono chiaramente omoerotiche. L'omoerotismo è comunque già deviato e «sublimato» verso la spiritualità (Ganimede fu portato in cielo da Zeus per la bellezza dell'anima, non per quella del corpo).

Il momento del bere si presenta come un rapido ruotare di *ky'likes*, le piccole coppe della tradizione attica, dette al plurale e ben distinte dalla grande *phiále*. Segue il momento della parola, che è già di per sé un piacere, ma per di più tocca proprio i temi del piacere: piacere, dunque, come contenuto e come forma di comunicazione; la conversazione entra allora decisamente (IV, 10 sgg.) nel tema delle situazioni e delle tecniche erotiche. I invitati si divertono, ma parlano anche dei temi più diversi, per contenuto come per qualità: quindi di politica, ma anche di alimentazione («la cipolla dopo la bevuta»), e ancora di temi di alta riflessione etica, quali povertà e ricchezza (che vengono collocate non nelle proprietà, ma nelle anime: IV, 34). E naturalmente si parla di felicità che, per Antistene, il fondatore della corrente cinica, è la *scholé*, cioè il «tempo libero» per poter vedere le cose degne di essere vedute, e ascoltare quelle degne di essere udite: ma il massimo è «passare il tempo con Socrate» (IV, 44)!

Al parlare tutti insieme, nel momento della *paroinía*, dell'«ubriacatura», si accompagna il canto comune di tutti,

nella proposta di Socrate (VII, 1-2) . Ma il *Simposio* di Senofonte è ancora soprattutto una riunione fra omosessuali, con gare di bellezza e scambi di baci come premi di vittoria. Il discorso si fa ormai sempre più sfilacciato, indugia sulle acrobazie inutili, e Socrate rappresenta sempre il versante «contemplativo», ma contemplativo della bellezza giovanile. Questo è un *thíasos* di persone che possono dire «non c'è un solo momento in cui io non sia innamorato di qualcuno»! L'amore per la donna vi fa appena capolino, ed è visto quasi con ironia. Il discorso investe poi la Afrodite Urania e la Pàndemos, cioè la Venere «celeste» e quella «volgare». Il mito di Arianna e Dioniso si presenta quindi come esaltazione del matrimonio normale, e lascia in solitudine i membri del quartetto omoerotico (Socrate, Callia, Licone e il figlio Autolico), che sono il residuo gruppo di amici che si attardano, in un simposio che si va sciogliendo (VIII, 2 sgg.).

Il ruolo del socratismo nel ripensamento globale della vita è decisivo. E poiché il socratismo segna la nascita della filosofia in senso stretto, in quanto riflessione sistematica sui principi dell'essere, del conoscere e del dover essere (perciò della realtà, della conoscenza e della morale), è chiaro che proprio la riflessione dell'ambiente socratico decide il destino di una pratica sociale che al socratismo certo preesisteva, ma che quella cultura filosofica ha scelto come luogo privilegiato di comunicazione. Proprio dalla particolare attenzione riservata da questo ambiente filosofico, quella pratica sociale derivò la forza di diventare un modello di pratica intellettuale, valido per i *filosofi*: dal Cinea confidente di Pirro, di cui trattiamo più avanti, da Plutarco ad Ateneo e a Macrobio, fino agli innumerevoli simposii scientifici dei nostri tempi. Questi ultimi realizzano, da un lato, il massimo di metaforizzazione nel nome con cui si designano, dall'altro si intendono volti alla massima valorizzazione della colloquialità, e di tutto quello che storicamente è stato il corollario creativo del momento del

«bere». È una breve e preziosa «libera uscita» dalle inevitabili angustie della vita quotidiana, per un filosofare più o meno alto che va dai convegni scientifici alle conversazioni dei letterati di caffè, alle più modeste ma non infeconde bevute d'osteria.

D'altra parte la connessione del discorso edificante col brindisi e con la tavola si conserva nell'uso germanico (e anglosassone) delle *Tischreden*, i «discorsi di tavola», che possono trattare temi di alto livello morale. Questo si ricollega al momento della *euphrosy'ne*, della «gioia», che si colloca dopo il pasto e accanto al vino: si conclude la parte gastronomica, e si dà spazio alla parola, alla saggezza, allo spirito.

L'eclettico, e comunque platonizzante, Cicerone fa lo stesso quando, per le conversazioni svolte sul tema dello Stato (*de re publica*), raduna tanti dotti della fine del II secolo a.C.; e sul suo modello opera con i *Saturnalia* il ciceroniano Macrobio, nel IV secolo d.C. Per il tipo di interessi, per il modo di rappresentazione delle conversazioni di una nobile accolta di dotti, e soprattutto per il richiamo esplicito e significativo a Platone, Macrobio può essere definito come l'Ateneo romano. Con Ateneo e con Macrobio si chiude la storia della letteratura simposiale pagana. Si prepara il terreno per il *Convivio* dantesco che contiene anch'esso, nella scia della tradizione della letteratura simposiale, la riflessione su prodotti poetici, di alto valore educativo. Il *Convivio* dantesco mostra quanto sia valido ciò che si è detto sul simposio come pratica che, sociale e intellettuale prima, diventa poi una pratica mistica. Della pratica intellettuale l'opera dantesca ha appunto la riflessione sull'Amore e su Venere, che vi è così centrale; ma dalla terza fase, quella religioso-mistica, l'opera dantesca deriva un linguaggio che mostra l'irresistibile attrazione che si instaura fra i diversi momenti del simposio. Nel *Convivio* la scienza, il godimento intellettuale e spirituale del sapere, diventa pane; e Dante può solo riconoscere umilmente, e rammaricarsi, di non poter lui fornire il «pane degli angeli», la forma mistica del

pane; ma egli afferma di potere e volere distribuire ai bisognosi il pane di cui dispone che, pur non essendo quello degli angeli, è però tale da sfamare tanta fame, fame appunto di sapere:

Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane de li angeli si manuca! e miseri quelli che con le pecore hanno comune cibo! [...] E io adunque, che non seggio a la beata mensa, ma, fuggito de la pastura del volgo, a' piedi di coloro che seggono ricolgo di quello che da loro cade [...] per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale a li occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi. Per che ora volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convivio di ciò ch'io ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale da loro non potrebbe essere mangiata (*Trattato I, 1 del Convivio*).

11. *La parodia del brindisi*

Il simposio «cattivo», stigmatizzato da Crizia – quello di carattere individualistico, personalistico, «privato» (*ídion*) – si rivela con l'invocazione del nome della persona alla cui salute si brinda. E di forma tragicamente parodistica è il brindisi «a dispetto» di Teramene, indirizzato a Crizia: dove la *próposis*, l'indirizzo del brindisi, equivale a un «alla faccia tua!» e a un augurio di morire ammazzato. Riflettiamo bene: *propínein* («brindare») significa alla lettera richiedere e augurare all'altro, per una sorta di giustizia distributiva fra individui, quello che l'autore del brindisi sta facendo. «Alla salute», «*Prosit*».

Nella parodia terameniana, all'insegna di un umorismo nero, si avverte bene il ruolo dinamico della bevuta. È proprio il brindisi che di norma precede l'impostazione del rapporto amoroso, con la menzione esplicita del nome dell'«amato» (qui, dell'«odiato»); e l'uso dell'aggettivo *kalós* ci trasferisce inconfondibilmente in una situazione di carattere formalmente erotico. Ma, al di là della forma, la sostanza è che Teramene *brinda con la cicuta* (e non con il consolante vino), quindi di fatto sta augurando a Crizia di morire anche lui di quella bevanda che egli sta per assumere, o comunque di incorrere nello stesso esito che la cicuta procura: «Oggi a me, domani a te...»: vendicatività che mette a frutto parodisticamente tutto l'apparato della più nobile pratica simposiale.

Vediamo dunque quanta parte della vita questa pratica coinvolga! La nominatività del brindisi si evidenzia in maniera particolarmente efficace in questa macabramente gustosa parodia terameniana: e Crizia appare personaggio centrale nella storia del simposio greco, questa volta come *oggetto* del brindisi «a dispetto», così come altra volta, nella sua elegia, figura come *autore* di una tirata moralistica contro il brindisi personale. Questo non ci parla tanto o soltanto della

personalità di Crizia, quanto del ruolo, nella elaborazione dell'idea del simposio, di Socrate, di cui Crizia fu, con Alcibiade, allievo, e di Platone, parente di Crizia, e ispirato da una visione politica per tanti tratti affine a quella dell'aristocratico capo dei Trenta Tiranni, che tennero il potere ad Atene tra il 404 e il 403 a.C.

12. *Simposio ed etnografia*

Dopo aver considerato il momento socratico, costitutivo della tematica del simposio come «metafora della vita», rappresentata sotto i due aspetti del necessario e del superfluo, e come banco di prova morale all'interno del mondo greco, passiamo a esaminare quegli autori che, nel periodo della maggiore apertura cosmopolitica del mondo greco, hanno rappresentato il costume del simposio, con tutte le sue conseguenze comportamentali, nel mondo dei barbari. Presupposto storico per questo confronto è che la Grecia abbia elaborato – e lo si verifica appunto già nel IV secolo a.C. – un interesse ancor più diretto, ma anche più drammatico, per i costumi dei popoli barbari, che si tratti dei dominatori macedoni o di popoli di una barbarie occidentale, oltre che orientale, a cui l'intensificarsi anche dei viaggi avvicina maggiormente i Greci.

In questo quadro occorre prendere in considerazione l'opera storica e l'etnografia morale di Teopompo, in cui confluiscono sia i canoni d'indagine etica, che la filosofia socratica e platonica aveva predisposti e affinati, sia la consapevolezza dell'emergere di nuovi dominatori sulla scena politica del Mediterraneo.

L'interesse di Teopompo è recepito e sottolineato da Ateneo: i due autori rappresentano i due testimoni fondamentali della storia del simposio, e fra di essi sussiste una sorta di affinità elettiva. Teopompo mostra un interesse particolare, quasi morboso, per il simposio e per le pratiche connesse. Il suo interesse ha la tipica duplicità dell'atteggiamento greco che, da una parte, è eticamente vigile, dall'altra è realisticamente partecipe e sensualmente coinvolto, alla fine affascinato e contagiato, proprio da quei costumi che intellettualmente condanna. Tutti i casi rappresentati dallo storico di Chio – gli Etruschi come gli Illiri, i Macedoni, gli

stessi Greci Tessali e Tasii – costituiscono nell'insieme un campionario negativo. È tipico della sua epoca il giudizio critico e moralistico: rispetto al simposio greco, i barbari e alcuni Greci realizzano tutto il negativo: in fatto di liberi accoppiamenti gli Etruschi, in fatto di invereconde abbuffate gli Illirii, in fatto di manicaretti i Tasii, in fatto di bevute fuori misura e fuori tempo (perché si svolgono già di giorno, o tutto il giorno o addirittura tutti i giorni) i Macedoni. Di contro, si staglia il campionario positivo del Greco aristocratico, del Greco di formazione filospartana e antidemocratica. Il simposio greco come pratica sociale, quando depurato di tutte le impurità, si presenta come qualcosa che (come abbiamo visto in Crizia) è praticato in modo che si preservi la salute (perciò non bisogna esagerare né nel mangiare, né nel bere, né nel gustare allettanti leccornie), e ci si moderi negli *aphrodísia*, non certo banditi in quanto tali, ma banditi se non rispettano la separazione naturale tra uomini e donne, tra uomini e ragazzi, tra anziani e giovani. Tutto può essere qui considerato lecito, poiché l'eros è funzionale al simposio: ma non lo è ciò che rovina il senno, e che produce l'eccesso e la mancanza di discrezione e di pudore; è ammesso l'amore discreto, non quello fatto sotto gli occhi di tutti, o appena celato da improbabili protezioni di coperte, che assai poco sottraggono all'occhio, e nulla a una fantasia morbosa. L'uso di collocare una *klíne* nella camera sepolcrale in Etruria compare già nel VII secolo a.C. E la posizione dell'Etrusco sdraiato sul letto, che poggia sul gomito sinistro, affondato nel cuscino, il peso del corpo, reso ancor più evidente dalla significativa prominenza del ventre (*Etruscus obesus*, che ha mangiato troppo), sta appunto a significare la presenza dell'uso del banchetto «sdraiato» in quell'area, dall'epoca arcaica fino a quella romana avanzata.

Il simposio «buono» consente anche di preservare le sostanze. Crizia, come abbiamo già visto, raccomandava la

preservazione del patrimonio, e l'insistenza di Teopompo, in vari passi, sui *ky'boi* («dadi») quali accompagnamento del *pótos* («bevuta»), e quella dello stesso Platone sui relativi giochi (*kybéiai*) e sui giochi, imparentati benché ben diversi, con i *pessói* («dama», «scacchi»), disegnano un altro scenario di rischio, quello dello sperpero delle sostanze familiari, quando ci si lasci trascinare, dal vino e dal gusto dell'eccesso, fino al gioco, e in particolare al gioco d'azzardo dei dadi.

Per converso vediamo quanto il modello spartano e platonico (ma già socratico) avesse prodotto un tipo di simposio compatibile con l'etica vigente, cioè un tipo di simposio che di diverso ha solo, rispetto ai valori dominanti, la qualità di raccogliere in un'unica esperienza tutto il superfluo lecito, cioè tutto ciò che, non essendo politica o guerra o famiglia o lavoro ed economia, resta di importante, oltre che di gradevole all'uomo, e che si può perseguire, purché lo si faccia con misura.

D'altro canto, dall'alto della metà del IV secolo a.C., Teopompo ci parla anche di un'altra ossessione che in quell'epoca incombe sui Greci, quella dei barbari, che vanno producendo l'imbarbarimento del mondo greco, già denunciata da Platone: un fenomeno che esplode in Occidente, ai danni del mondo siceliota e italiota, e in Oriente con i Macedoni, talora equiparati impropriamente a un popolo barbaro. Ma il fatto che Platone denunci le eterne gozzoviglie dei Greci di Italia e di Sicilia, se confrontato con ciò che dice Teopompo, di poco posteriore a Platone per arco di vita complessivo, sta lì a suggerire sommessamente che, se in Occidente i Greci indulgono al mangiare, al bere e ai piaceri del sesso (*aphrodísia*), il fattore ultimo di queste trasgressioni, di questi eccessi e degenerazioni, consiste proprio, secondo l'ottica «etnicista» dei Greci (sempre presente, e allora risvegliata e resa più acuta dall'effettivo incalzare dei barbari), nella stretta convivenza con popolazioni barbare, già di per sé dedite a

quelle pratiche trasgressive: sicché si può dire che queste ultime, quando riscontrabili in un ambiente greco, si rivelino come l'effetto di un contagio.

Con queste considerazioni abbiamo dunque storicizzato la peculiare insistenza di Teopompo sul tema del simposio: sotto il profilo storico-culturale (Teopompo vive dopo Socrate), etico-politico (all'epoca di Teopompo l'aristocrazia greca reagisce agli eccessi veri o presunti della democrazia), politico-internazionale (sono in ascesa i Macedoni e altre genti dell'Europa che si estende a oriente dell'Adriatico, nonché gli stessi popoli dell'Europa occidentale). Si profila già la storia futura, in cui sempre più peso toccherà alle potenze dominatrici sulla scena mediterranea nel periodo tardo-ellenistico: Roma a occidente e la Macedonia a oriente dell'Adriatico.

Riportando un passo di Diodoro, Ateneo sottolinea la *tryphé* (l'eccesso vizioso) del simposio etrusco. Teopompo ce ne dà una rappresentazione a effetto, scandalistica e morbosa, in un famoso frammento: gli Etruschi sono degli spudorati che praticano i loro rapporti sessuali, attivi e passivi, in pubblico, e non arrossiscono di fare o subire queste cose, e ancor meno di parlarne. Quando si riuniscono in gruppi di compagni (*hetairéiai*) o parenti (*synghéneiai*), nel momento in cui hanno smesso di bere e stanno per andare a dormire (momento «dinamico» – come già detto – dell'intera pratica), i servi, al lume di fiaccole, introducono prostitute, o ragazzi, o donne mature e, dopo questo primo giro, ne fanno un secondo, in cui si fa posto a ragazzi nel fiore degli anni. Vengono allora disposte, intorno alle *klínai* (i letti), delle *kaly´bai* (cioè capanne, paraventi o simili), e vi vengono appesi dei mantelli: ma a volte si fa tutto, svergognatamente, sotto gli occhi di tutti. E l'autore non finisce più di elencare situazioni pornografiche, soprattutto di carattere omosessuale, con insistenza su tratti di perversa delicatezza, e una serie di situazioni descritte, o anche

solo inventate, con morboso compiacimento (*FGrHist* 115, presso Ateneo, XII, 518 b).

13. *Simposio e «tryphé»*

Nel collegare questi licenziosi costumi con la cornice «privatistica» delle case degli Etruschi («abitazioni di ogni genere in possesso di privati»), Diodoro riprende puntualmente Tucidide, il quale in un passo del celebre *Epitafio* pericleo esalta la società e la civiltà ateniese, alludendo in quel luogo all'uso piacevole e riposante delle «case private», con ciò intendendo forse l'ambiente fisico proprio del simposio. Pericle elogia comunque la fruizione privata di una architettura domestica di lusso che rappresenta il contesto architettonico del simposio, anche se ciò non è detto espressamente, e anche se questo non era il fine esclusivo delle belle dimore private. Ma è ragionevole pensare che una delle più significative forme d'uso di quelle belle case fosse proprio la celebrazione di banchetti e bevute comuni, in uno spirito e in una forma che sono *toto caelo* diversi da quelli del simposio «buono», il banchetto comunitario di area spartita (un banchetto di stile moralmente severo). In ogni caso, la connessione tra belle dimore e simposio è più che sicura, perché è addirittura esplicita per l'Etruria come la descrive, in spirito teopompeo, Diodoro. Quest'ultimo infatti fa precedere il riferimento alle «belle case private» da una notazione sul godimento del banchetto e sulla *tryphé* («lo scialo»), e dall'osservazione (V, 40,3) che i Tirreni (esattamente – osserviamo noi – come gli Italioti e i Sicelioti della *Lettera VII* di Platone) allestiscono sontuose tavolate «due volte al giorno» e vivono in straordinaria *tryphé*, che è il termine diffuso soprattutto dal IV secolo a.C., per indicare lo spreco, anzi lo «spreco vizioso». Dal simposio, e in particolare dalla sua versione filosofica, quella di una conversazione alta e pedagogica che accompagna il convito, si svilupperà la *synousía*, come riunione, conversazione e comunità intellettuale: questo non sembra però probabile in Italia e in Sicilia che, da Platone a Teopompo, paiono

predisporre gli abitanti, quasi per una vocazione ambientale, a una vita di ozio, di alimentazione eccessiva e di sessualità sfrenata.

Straordinaria, in ogni caso, e degna di essere qui segnalata la corrispondenza tra il testo di Platone e quella tripartizione che abbiamo posto alla base del nostro studio, strutturale e diacronico insieme, sul simposio. In queste regioni della grecità occidentale, a detta dell'autore della *Lettera VII*, si pensa solo (326 d) alle *euochíai* (dunque ai banchetti, e al cibo, in primo luogo), alle bevute (*pótoi*) e ai rapporti erotici: ci si rimpinza di cibo due volte al giorno e non si dorme mai soli di notte. E inconfondibilmente sprezzante questo modo di etichettare i costumi di vita italioti e sicelioti *tout court* come *trápezai*, «tavole»: la *trápeza* ne riassume le abitudini quotidiane, e con quella parola si intendono evidentemente i pranzi impegnativi, con tutti i loro riti e ritmi. Con queste abitudini, conclude Platone, quando mai qualcuno potrà diventare assennato o temperato? Qui non c'è posto per la virtù né per le leggi: qui si gradisce solo la «scioperaggine» (*arghía*) e così, fatalmente, si precipita in cattivi regimi, quali le tirannidi, le oligarchie, le democrazie (una parola che in questo contesto esprime un concetto negativo), e si resta lontani da un regime politico di giustizia e di *isonomía* (uguaglianza di fronte alle leggi). Un quadro di premesse «di fatto», un circolo vizioso tra condizioni morali e condizioni politiche, contro cui, nonostante speranze diverse e momentanei ottimismo, andrà a infrangersi il sogno di Platone di creare uno Stato ideale. In Occidente Platone era venuto con l'idea (*diánoia*) di dare un governo filosofico alle città, cioè di fondare la politica su saldi principi morali, consapevolmente e sistematicamente perseguiti (l'affermazione moralistica ora ricordata si affianca alla celebre frase secondo cui «le cose continueranno ad andare male per gli uomini finché i filosofi non governeranno o i governanti – ma sarebbe proprio un miracolo questa seconda

possibilità! – non impareranno a filosofare»).

Quanto il simposio possa essere una metafora della vita risulta dalla presentazione che Platone fa nella *Lettera VII* del regime di vita dei Greci di Italia e di Sicilia che mangiano e bevono due volte al giorno e non dormono mai soli. È quasi una caricatura, si direbbe, del simposio questo ininterrotto banchetto dei Greci d'Occidente (con i suoi tipici tre momenti, mangiare, bere e godere, in questo caso un godere senza mezzi termini erotico); di un banchetto che è metafora della vita, ma anche immagine e sintomo di una società coloniale, opulenta, «affluente» e gaudente che, agli occhi del Greco di madrepatria e filosofo moralista, sembra sgavazzare nel benessere e nel lusso (*tryphé*). Un giudizio risentito, e probabilmente eccessivo, ma storicamente motivato dalle possibilità di forti accumulazioni di ricchezze, in area coloniale. È una prosperità agli occhi di Platone sfacciata, a cui inevitabilmente si accompagnano disparità e squilibri interni, propri di regioni quali la Sicilia e l'Italia meridionale che saranno, proprio per questo, esposte per decenni ai saccheggi di invasori greci e non greci.

Ebbene, in questa forma, tipicamente greca, fatta di immagini simposiali e di valutazioni e deplorazioni moralistiche, e perciò non esente da esagerazioni, si concreta soprattutto la consapevolezza e l'immagine di un'Italia dalla ricca e fiorente agricoltura, prima che essa diventasse (e il Virgilio delle *Georgiche* ne è solo il testimone più illustre) quella madre di biade e di armenti, enfatizzata dalla politica ruralistica e produttivistica dell'impero augusteo.

È così disegnato il percorso storico che va da un'Italia «oggetto del desiderio» di eserciti invasori e però anche di una moralistica condanna, esemplificata con immagini da simposio, a un'Italia sentita come realtà produttiva, in grado di tutelarsi con le sue proprie forze, e semmai di difendersi da un Egitto ellenistico ed edonistico, cioè da un «Oriente» rappresentato,

nella prospettiva augustea, come l'impero della corruzione e del male.

Il necessario e il superfluo

1. I «diritti» del superfluo

Aristotele rappresenta un punto di vista duttile e realistico sul tema del rapporto tra il necessario (*anankáion*) e il superfluo (*to ek periousías, to perittón*), quello che è «in sovrappiù». Possiamo notare la differenza tra la concezione platonica, tutta ispirata a una preminenza spartana del necessario, e quella di Aristotele che duttilmente e realisticamente tratta il tema del superfluo. Il filosofo di Stagira distingue tra ciò che è *béltion*, «meglio» (potremmo aggiungere, in astratto, per sé), e ciò che è invece *hairetóteron*, «preferibile» (cioè meglio in concreto, nella realtà). Egli sa anche che il superfluo, intanto può rappresentare un bene maggiore, in quanto sia appunto qualcosa che si aggiunga al necessario. Come dire: ogni cosa al suo posto, e a suo tempo! (*Topica*, III, 118 a 6-15).

Se all'uomo democratico pericleo era consentito di vivere «a modo proprio», a patto di non danneggiare altri, e se ognuno deve evitare di avere in odio e condannare il prossimo che vive «a modo suo», in ciò mostrando tolleranza, permissivismo e perfino lassismo, la concezione aristotelica si presenta come un realistico sviluppo di tali posizioni, come credo di aver mostrato altrove, nel mio libro sulla democrazia, naturalmente con tutti gli adattamenti del caso: cioè, in primo luogo, con una sistemazione filosofica adeguata, che non significa piatta replica del pensiero pericleo, ma sua realistica rappresentazione all'interno di un sistema di regole

filosoficamente elaborato.

Scrive dunque Aristotele, nel passo citato:

le cose superflue sono migliori di quelle necessarie, ma anche talvolta preferibili [*in concreto*]: infatti è meglio il vivere bene che il [semplice] vivere, ma il vivere bene è un *di più*, mentre il vivere è *necessario*. A volte però le cose [in astratto] migliori non sono anche [nei fatti] preferibili: così il filosofare è migliore del trafficare in affari, ma non è preferibile [nei fatti] per chi manca del necessario. E il di più c'è, quando, sussistendo i beni necessari, qualcuno si procura *in aggiunta* qualcuna delle cose belle. Dunque forse è preferibile [a conti fatti] il necessario, ma è migliore [in astratto] il superfluo.

Quando presenta la filosofia come un bene «in sovrappiù», che è possibile godere solo se preliminarmente si dispone del necessario, Aristotele esce dal complesso gioco di specchi tra il meglio e il preferibile, in cui ciascuno dei due termini volta per volta assume un significato etico o uno utilitaristico. Quando mette in gioco un valore alto come il filosofare, egli non può non qualificare la pratica della filosofia come teoricamente e moralmente superiore, e quindi «migliore», esattamente come non può non considerare eticamente superiore il «vivere bene», visto che questo è per lui nella *Politica* addirittura il fine ultimo della *pólis*, cioè della realtà sociale eminente.

Ma il suo realismo duttile sa distinguere tra ciò che è bene o meglio in astratto, e ciò che è bene o meglio nella pratica: e manda per un momento in soffitta le «alte aspirazioni etiche» del filosofare e del vivere pienamente nella realtà della *pólis*, per far posto alle esigenze e alle attese dell'uomo comune, che nella visione democratica periclea ha un ruolo centrale e che il filosofo conosce e realisticamente mette in gioco, nel costruire la sua etica.

La lezione della democrazia ateniese o, in senso lato, la lezione periclea per lui non è passata invano. Il proverbio

primum vivere deinde philosophari appare come la codificazione di un principio che così tormentosamente, e però in definitiva lucidamente, Aristotele, qui e altrove, aveva formulato.

Altre massime nascono dalla stessa radice, o quanto meno corrispondono allo stesso spirito. La morale pragmatica e antieroica di Aristotele, che è pur sempre morale e ricerca di principi, riconosce la legittimità dell'aspirazione al meglio, e la legittimità della valutazione del superfluo come un meglio, proprio perché è un di più rispetto al necessario, rispetto allo stretto necessario. Un superfluo che si rispetti è tale, solo se prima c'è il necessario. Di tutta questa elementare ed efficace logica resta, per un inquadramento storico della posizione di Aristotele, il fatto che il superfluo non è moralisticamente relegato *ab initio* nel mondo del peggio morale, come farebbe Platone, e come fanno, in tema di simposio, Crizia e la cultura spartana o filospartana, che è antisuntuaria, antiesibizionista, antivisiva e tendenzialmente iconoclasta. Anzi, la valutazione del bene e del meglio, pur partendo da valori sicuramente sentiti come tali, quali il filosofare e il viver bene, così centrale nella *pólis*, scova quasi paradossalmente, ma realisticamente, un meglio nel puro e semplice vivere, nel puro e semplice disporre dei mezzi di sussistenza. La filosofia appare praticabile nella *scholé ton anankáion*, nella libertà dalle necessità; la *scholé*, l'*otium*, si profila come lusso, la condizione dell'intellettuale come un grande lusso, un grande superfluo, di cui il simposio, come abbiamo già detto, vale come metafora. Ma, come i buoni pranzi delle grandi occasioni sono rari, e non sono neanche il meglio da desiderare e da raggiungere per chi muore di fame, così la vita intellettuale e la cultura non sono accessibili, né «preferibili» (nei fatti), per chi manca del necessario. Sarebbe come desiderare delle *brioche* quando si manca del *pane*! Aristotele, da realista qual è, converrebbe che le *brioche* sono senz'altro *per sé* «migliori», ma che, visto che non si possono avere con facilità, né basterebbero a placare i

morsi della fame, è «preferibile» il pane. Tuttavia possiamo dire, continuando anacronisticamente col linguaggio di Maria Antonietta, o a lei attribuito, che Aristotele ha costituito uno statuto non del tutto indegno né spregevole per le *brioche*; e che, se qualcuno le preferisse, potrebbe essere capito, pur non trattandosi di un comportamento del tutto saggio.

La posizione di Aristotele si colloca all'inizio di una lunga serie di spregiudicate prese di posizione sul tema, che portano il segno dell'ironia o addirittura della dissacrazione. La «sacra unione» tra morale e necessario, radicata in un'etica arcaica, ben presente a Sparta, e teorizzata da Platone, subiva così una prima ed epocale messa in questione, nel rimescolamento abile, accorto e, sul piano morale, un po' ambiguo, della formulazione di Aristotele. È in un tipo di pensieri come quelli or ora riportati che affonda le sue radici il *primum vivere deinde philosophari* attribuito all'aspro realismo di Hobbes. Ma già prima, nel *Re Lear*, Shakespeare aveva cominciato a rovesciare il rapporto fra i due termini, pur se nell'ambiguità di un discorso di un folle, o di un finto tale, quando questi attribuiva a tutti, anche al povero, che pur del necessario manca, la cura del suo piccolo superfluo (atto II, scena IV): «Oh, non portate il discorso sul bisogno! anche i più poveri tra i mendicanti hanno qualcosa, per quanto misera, ch'è loro superflua. Se non si concede alla natura qualcosa di più di quel che la natura abbisogna, allora vuol dire che la vita d'un uomo val quanto quella d'una bestia». E, con più palese, illuministica e razionalistica ironia, scriveva Voltaire in una delle sue *Satire (Le mondain, v. 22)*: «il superfluo, una cosa molto necessaria».

Era la vendetta dello spirito razionalistico e moderno contro la rigidità «spartana» della gerarchia tra i beni desiderabili per l'uomo. Il fatto che Aristotele si possa collocare all'inizio della serie delle proposizioni dissacranti, che scoprono esigenze nascoste, sommerse e prepotenti, dice appunto la sua «modernità», nell'unico senso in cui questa categoria si può

legittimamente applicare a un antico, quello di una posizione più avveduta e più spregiudicata rispetto allo stadio delle concezioni dell'epoca e della società a cui egli appartiene.

Ma era destino che le due categorie del necessario e del superfluo procedessero in coppia (una coppia antagonistica e insieme complementare), nella storia dell'etica umana, e che gli uomini l'avvertissero e vi si ispirassero; come era anche destino che gli spiriti innovatori, rispetto al loro ambiente e alla loro epoca, provassero a rovesciare la tradizionale gerarchia delle due nozioni, con esito tanto più marcato quando, a produrre il paradossale rovesciamento dei termini, fosse un'alta istanza religiosa. Ed è quel che accade quando Gesù assegna, senza la minima esitazione, la supremazia al «superfluo» di una vita contemplativa e della ricerca del Regno di Dio, trasformandolo in un «necessario», anzi nell'unico necessario in assoluto: la scelta contemplativa di Maria (*Luca*, 10, 38 sgg.: «Marta, Marta, ti preoccupi ed agiti per moltissime cose: solo una cosa è necessaria»); e Maria, scegliendo la contemplazione, ha scelto per sé la parte buona che non le sarà mai tolta (quindi eterna: cioè la vita, la felicità eterna). Anche qui il superfluo si presenta con la connotazione decisiva della «pluralità», cioè della dispersione in troppe attività o troppi interessi, mentre il necessario si presenta con la caratteristica cogente dell'«unicità».

La posizione di Aristotele appare certo, alla luce di questo teorico confronto, laica, non religiosa: «non si può filosofare, se non si ha di che vivere». Pur con tutto il rispetto e l'ammirazione possibile per il filosofare, che è il suo mestiere, egli avrebbe dato in definitiva ragione a Marta: prima Marta, poi Maria, prima la vita attiva e produttiva dei mezzi necessari, poi la speculazione filosofica, che pur è l'aspirazione più alta. Abbastanza aperto, dunque, Aristotele, per non relegare nel dimenticatoio la comune ricerca del superfluo, e per sentirne l'umano valore; ma abbastanza pragmatico per dare comunque

il primo posto all'acquisizione dei beni materiali che soli consentono, poi, la *scholé*, cioè l'«agio», il «tempo libero» (onde la parola «scuola») di meditare, contemplare, filosofare. *Satis philosophatum est*, dice Plauto nello *Pseudolus*, 687, in una scena in cui si esorta a «smetterla con le chiacchiere» del filosofare e a passare all'azione, a «vivere», come avrebbe detto il filosofo greco. Al momento eroico romano, all'eroismo militaresco romano di un Pompeo, poteva invece spettare di dichiarare «superflua la vita, necessaria la navigazione» per procurarsi il grano. Non a caso questo retorico affondo, che proclama necessario il navigare, riguarda un navigare che serve a procurare il cibo, una risorsa primaria, essendo stato Pompeo preposto alla gestione delle vettovaglie. Di fronte a questo compito, la necessità primaria della vita diventa secondaria; come dire che, talvolta, il normale ordine gerarchico tra il necessario e il superfluo viene invertito, o che al posto del superfluo troviamo quel che sembra un po' meno necessario di un'altra necessità (politica, morale, statuale), che è avvertita ora come preminente (*navigare necesse est, vivere non necesse*): *pléin anánke, zen ouk anánke*. Ma, al confronto con tutte queste posizioni (da quella cristiana a quella rinascimentale e illuministica, senza dimenticare lo stesso centralissimo Aristotele), la frase di Pompeo sembra un proclama alquanto retorico, di una retorica di grande nobiltà ed effetto, ma da cui Aristotele sembra essere molto lontano. Comunque, l'ambizione, il coraggio e lo zelo di Pompeo ebbero il risultato di riempire i mercati di grano e il mare di navi, e ci fu *periousía*, cioè persino un *surplus* di approvvigionamenti, e abbondanza di rifornimenti, un'autentica pioggia (una vera fonte, dice l'autore antico) di rifornimenti per tutti. Così, la scelta di Pompeo del vero «necessario», potremmo concludere noi (evincendo dal testo plutarcheo una sommersa antitesi), consente di procurarsi anche il «superfluo», il sovrappiù.

2. Pirro, il filosofo Cinea e il simposio

Di grande interesse, per comprendere il processo di crescente intellettualizzazione di una pratica sociale conviviale ed edonistica, è la conversazione che Plutarco narra avvenuta, tra il 281 e il 280 a.C., alla vigilia della spedizione in Italia e in Sicilia, tra il re d'Epiro e il consigliere, oratore e filosofo Cinea, contemporaneo di Epicuro (341-280 ca.) e in rapporto ideale (o forse di scuola) con lui. Cinea è chiaramente il portavoce di una filosofia del non fare, dell'*ataraxía*, quindi epicurea o molto vicina a questa, un portavoce che parla, se la conversazione ha un minimo di fondamento storico, esattamente nel periodo di vita del filosofo. Plutarco racconta (*Vita di Pirro* 14, 6 sgg.)

Pirro diceva di aver guadagnato più città con i discorsi di Cinea che con le sue armi, e lo tenne sempre in grande onore e familiarità. Costui dunque, vedendo che Pirro si accingeva ad attaccare l'Italia, lo impegnò nella seguente conversazione, vedendo che il re aveva un po' di tempo libero: «Pirro – disse Cinea –, dei Romani si dice che siano bellicosi e signori di molti popoli guerrieri; ora, se dio ci concede di batterli, che ne faremo della vittoria?». E Pirro: «Cinea, mi chiedi una cosa evidente; una volta che abbiamo vinto i Romani, non c'è né città barbara né greca in Italia che sia in grado di contrapporsi a noi: possederemo subito l'Italia intera, la cui grandezza, qualità e potenza a nessuno meno che a te conviene ignorare». Taciutosi un po', Cinea disse: «Sire: una volta presa l'Italia, che cosa facciamo?». Pirro, che ancora non capiva dove quello volesse andare a parare, rispose: «Là vicino c'è la Sicilia che ci tende le braccia, un'isola ricca e popolosa, facilissima da conquistare, perché ora, dopo la morte di Agatocle, conosce solo lotte, anarchia, agitazioni di demagoghi». «Dici cose sensate – replicò Cinea – ma dunque è questo il fine ultimo della nostra spedizione, prendere la Sicilia?». E Pirro, di rimando: «Che Dio ci conceda vittoria e successo: ma questi per

noi saranno soltanto l'anticipo di grandi cose. Chi rinunciarebbe a mettere le mani sull'Africa e su Cartagine, ormai venute a tiro, se Agatocle, partito da Siracusa di nascosto, e attraversato il mare con poche navi, poco è mancato che non riuscisse a impadronirsene? E chi potrebbe negare che, una volta venuti noi a capo di queste potenze, nessuno dei nemici che ora ci offendono potrà tenerci testa?». «Nessuno – rispose Cinea – potrebbe sostenere il contrario, ed è chiaro che, disponendo di una tale potenza, riprendersi la Macedonia e dominare su tutta la Grecia sarà sicuramente nelle tue possibilità. Ma tu dimmi, Pirro: una volta sottomessi tutti questi popoli, che mai ancora faremo?». E Pirro, fattasi una risata a questa battuta, disse: «Avremo tanto tempo libero, e avremo ancora il nostro bicchiere quotidiano, per tutta la giornata [o per ogni giorno], e, intrattenendoci in conversazione gli uni con gli altri, ci faremo una bella e piacevole compagnia». A questo punto Cinea interruppe il discorso di Pirro ed esclamò: «Ma allora, che cosa ci impedisce, se lo vogliamo ora, di attaccarci al bicchiere e di passare il tempo insieme, se già questo l'abbiamo a disposizione, e ci è possibile godere senza fatica di cose, a cui potremmo altrimenti arrivare solo a prezzo di tanto sangue e di grandi fatiche e pericoli, dopo aver procurato molti mali agli altri e averne subito da parte nostra?». Con queste parole Cinea ottenne il risultato di rattristare Pirro, più che di mutarne il parere: questi ebbe infatti modo di riflettere quanto grande fosse la felicità che si lasciava alle spalle, e tuttavia non era proprio capace di smettere di sperare di raggiungere ciò che desiderava.

È interessante il significato dell'aneddoto per lo sviluppo storico del simposio, ed è anche interessante considerare i ruoli che in questo dialogo (ideale o reale) i due personaggi assumono. Nella conversazione così riferita, o ricostruita, da Plutarco, il re resta sul terreno della conquista, impantanandosi in progetti di conquista sempre più vasti e rischiosi, senza che

alcuno dei passaggi successivi comporti mai un salto di qualità, quale il filosofo richiederebbe (se solo credesse che ci sia altra risposta valida oltre il «non fare» tutte quelle imprese, rischiose e senza frutto reale, agli occhi di un profondo conoscitore della vita quale è un filosofo). La prospettiva della conquista e del dominio mondiali non «placa» il filosofo, né configura per lui un fine così alto da giustificare la rinuncia alla *ataraxía*, alla *apragmosýnē*, da giustificare insomma la rinuncia... alla rinuncia, a quell'ideale etico che è appunto la filosofica rinuncia!

Storico o no (per P. Lévêque, nel suo classico libro su Pirro, l'aneddoto è storico), l'episodio è comunque significativo sotto il profilo della mentalità dei Greci. La *hedoné* (il piacere) e l'*euphráinesthai* (la gioia) sono chiaramente il fine ultimo dell'etica del tessalo Cineas, in una formulazione condizionata certo anche dalla palese coloritura epicurea dei pensieri di questo confidente e amico del re epirota. Ma qui, a riprova del processo di trasformazione della pratica sociale ed edonistica del simposio in una pratica intellettuale (e nondimeno edonistica, anche se di un edonismo ormai tutto risolto nel rapporto intellettuale, nella conversazione saggia e amabile), sta la frase di Pirro: allora «avremo tanto tempo libero (*scholé*), intrattenendoci in conversazione gli uni con gli altri».

Fin qui l'utilità del dialogo tra Pirro e Cineas sul tema del simposio; quel che segue nel racconto plutarco vale a conferma, più in generale, della filosofia greca del «non fare» (*ma chi te lo fa fare?*), perché (e vale la pena riportare adeguatamente alla memoria l'intero contenuto della conversazione), come obietta da ultimo Cineas, dando così scacco matto alle frenesie di conquista del sovrano: «forse che non puoi far ciò [riunire gli amici per il convito, e mangiare e bere e con essi godere, un godere ormai chiaramente concepito nei termini di una buona e saggia conversazione, che accompagna la bevuta] già adesso?». Dunque, il conversare

amabilmente con i propri cari ed amici, accanto a un buon bicchiere di vino, è la cosa più bella del mondo, superiore ad ogni fare politico-militare, e così via di seguito: superiore alla conquista, al dominio, alla grande ricchezza e potenza, forse allo stesso trono; spesso la felicità è a un passo, e non la vediamo, ma andiamo a cercarla lontano e chissà con quali costi, che diventano essi allora il vero superfluo, lo sforzo non necessario (con un autentico ribaltamento dei valori).

Nel dialogo tra Pirro e Cineas verificiamo dunque almeno tre cose: 1) l'eterna triplice struttura del simposio; 2) la sua progressiva intellettualizzazione; 3) la sua finalità ultima, che è quella di raccordare ed esaltare tutto il mondo delle non-necessità, ciò che resta estraneo alle necessità della politica, della guerra, della famiglia e dell'economia (il mondo dunque del «superfluo», o apparentemente tale: quel superfluo, di cui in fondo, come diranno Shakespeare e Voltaire, gli uomini hanno tanto bisogno). E il simposio svela ancora una volta il suo vero fondo, come metafora della felicità: la felicità del non fare che si rivela, a una saggezza perspicace, in determinati periodi e alla fine di determinati percorsi, superiore rispetto al fare importante e necessario della tradizione, conquista, politica, economia, lavoro duro per arricchire: tutte cose che la saggezza filosofica greca denuncia – o semplicemente dipinge – come inferiori, approdando, alla fine di questo percorso, a un nobile disfattismo, in cui il superfluo è diventato il vero e unico necessario, e il necessario è diventato solo un superfluo.

Il simposio a Roma

1. *Polibio e il mutamento del costume romano*

La rappresentazione polibiana dei fenomeni di corruzione morale a Roma dopo le guerre transmarine (XXXI, 25) rivela come i Greci applicassero loro moduli a realtà romane, moduli che in parte avranno corrisposto al vero, in parte sono trasposizione di costumanze greche e di riflessioni dell'intellettualità greca. In primo luogo emerge l'importanza centrale del bere, dei *pótoi*, e la stretta connessione tra le bevute e le conseguenti trasgressioni sessuali (con al centro il ruolo di *erómenoi*, cioè di *pueri delicati*), e la dilapidazione del patrimonio. Eppure, la rappresentazione polibiana, nonostante il forte contenuto e colorito ellenistico, lascia trasparire, alla prova dei fatti, la tipica sensualità gastronomica dei Romani. Si legge infatti in Polibio l'indignazione per il fatto che a Roma per un ragazzo si spende più che per l'acquisto di un campo, ma anche perché si sborsano cifre spropositate per un vaso di pesce salato del Ponto: dunque, non per l'acquisto di vini raffinati e costosi (anche perché l'Italia ne aveva, e ne ha, di ottimi), ma della salsa pontica, più adeguata al palato di un esigente ghiottone.

I *Saturnalia*, le feste in onore di Saturno celebrate nella seconda metà di dicembre, associano l'idea del banchetto e quella dell'uso di letti, insieme con la carnevalesca libertà dei servi, in una ritualità festiva più vincolata che in Grecia, ma corrispondente alla struttura, al meccanismo e anche al clima

del simposio «cattivo», della moralistica rappresentazione di Crizia. Le cene romane presentano portate più varie, crescenti col tempo, dove l'ingordigia va in cerca di carni suine e di uccelli, intingoli, salse, pasticci vari, di pesce, frutti, uova, nella composizione di piatti che sono autentici «trionfi» di farciture e di mescolanze.

E in tema di *cenae Romanae*, e a conferma del loro più accentuato carattere rituale e corporativo, particolarmente rinomate erano quelle dei pingui Salii, membri della celebre confraternita religiosa, le proverbiali *cenae Saliarum*, in cui gli aspetti di ritualità e cerimonialità corporative sono veramente più stringenti che nei banchetti del mondo greco. I gaudenti della tavola romana, anche se ovviamente non disdegnavano (tutt'altro!) i buoni vini, erano innegabilmente più pretenziosi dei Greci nella scelta del buon cibo, di delicatezze della gola e del palato. In fatto di ghiottonerie, il Ponto rappresentava da tempo un caso estremo, un paradigma di golosità e di raffinatezza. Basti rammentare, per tutti, l'episodio, narrato nella *Vita di Licurgo* (cap. 12, 13 sg.) da Plutarco, in piena età romana, I-II sec. d.C., della richiesta, da parte di un re del Ponto, certo di età ellenistica, di un cuoco spartano, per essere messo in condizione di assaporare l'autentico e famoso brodetto di Sparta, il «brodo nero» (una sorta di ragù aspro e nutriente, fatto di sangue, di aceto e di sale). Non è un caso che il re di un paese dove pare che sughi e brodi si apprezzassero in maniera particolare, volesse arricchire o completare la sua esperienza con il brodetto spartano, e lo trovasse però poco gustoso: uno scarso apprezzamento che il cuoco commenta (e spiega) con la diversa temperie morale e fisica fra i degustatori spartani e quelli non spartani. «Solo dopo essersi lavati nelle acque [gelide] dell'Eurota, si può apprezzare la bontà di questo piatto!» Le abluzioni precedono il pasto, per ragioni di igiene e di compatibilità sociale: solo dopo essersi lavati nelle acque dell'Eurota si può apprezzare un piatto aspro, e perciò non

particolarmente adatto ad accarezzare il palato, ma pregiato nel quadro di una nozione «etica» della cucina.

2. Il banchetto greco a Roma

Un posto particolare va fatto al trasferimento a Roma della pratica ellenistica del simposio, di cui parla Livio, in riferimento alla campagna asiatica di Gneo Manlio Vulsone, del 188/7 a.C. Questa testimonianza è stata finora intesa e apprezzata più per documentare la «corruzione» dei costumi morali e sessuali a Roma, dopo le guerre transmarine combattute dai Romani (significato innegabile, e indubbiamente di particolare importanza), che non per le sue, pur notevolissime, implicazioni proprio per la storia del banchetto. Livio descrive le conseguenze della campagna condotta da Vulsone nella asiatica Galazia:

Di Gneo Manlio Vulsone si diceva che, successore di Lucio Cornelio Scipione Asiatico [il fratello dell'Africano], aveva corrotto con ogni tipo di licenza quella disciplina militare che Scipione aveva severamente conservato. E, a portare discredito a Manlio Vulsone, non erano soltanto i fatti che si narravano accaduti al fronte (*in provincia*) sotto il suo comando, ma anche, e maggiormente, quelli che era possibile vedere nei comportamenti quotidiani dei suoi soldati. [...] Infatti il primo germe (*origo*) della corruzione straniera fu portato a Roma dall'esercito d'Asia. Furono quei soldati a introdurre per la prima volta a Roma letti di bronzo, tappeti preziosi, cortine e altri addobbi, e anche quei tavolini con una sola gamba e quelle mensole, che in quel tempo erano considerati come il mobilio di moda. Allora si aggiunsero ai banchetti ballerine e musiciste, suonatrici di *sambuca*, e persino gli intrattenimenti conviviali degli animatori; ma gli stessi banchetti cominciarono ad apprestarsi con una cura e una spesa maggiore (XXXIX, 6).

Il forte tono moralistico della descrizione (il cui nocciolo è che l'esercito di Vulsone, reduce a Roma, aveva portato dall'Asia in Italia i germi di una corruzione straniera), benché non vi ricorrano esattamente i termini di carattere medico

attinenti a una pestilenza, fa pensare sostanzialmente all'arrivo di una «peste morale», non molto diversa, per la sua forza espansiva, e distruttiva al tempo stesso, dalla peste fisica che aveva raggiunto Atene nel 430 a.C. E come il dilagare di una peste viene appunto descritto l'arrivo della *peregrina luxuria* a Roma. La stessa intonazione retorica del brano ha fatto passare in sottordine il fatto che esso contenga la notizia dell'ingresso in Roma del simposio greco-orientale.

Se è infatti vero che il simposio consta fondamentalmente di tre momenti (mangiare, bere e riposare/godere), e che il modo di parteciparvi, la postura dei partecipanti sono decisivi, la minuziosa descrizione liviana di una suppellettile di lusso rinvia, presa nel suo insieme, a una sala per simposio. Livio procede nella sua descrizione come dall'esterno verso l'interno della riunione conviviale: e finalmente arriva al suo nucleo centrale. Occupa il primo posto il cibo, che da sempre appare fondamentale a Roma se Livio aggiunge: «Allora il cuoco, per gli antichi un servo spreggevolissimo nella stima generale e nella pratica, cominciò a essere in gran pregio, e quel che fino ad allora era stato un semplice servizio (*ministerium*) cominciò a considerarsi un'arte (*ars*)». Era il 187 a.C.; ed è questo dunque l'anno di nascita dell'*ars culinaria*.

E importante il fatto che qui si nomini esplicitamente il *convivium*, e si faccia cenno al cibo e a quegli aspetti «edonistici» che, tutti insieme, strutturalmente, riportano al convito greco (viene detto con chiarezza che allora per la prima volta *convivalia ludionum oblectamenta addita epulis*, cioè «furono aggiunti divertimenti di attori ai pasti»): in Livio perciò figura uno schema di ripartizione tra nucleo centrale del banchetto e *additamenta*. Ancora più importante sembra il fatto che, dal capitolo 8 al 19, lo storico romano parli dei *Bacchanalia*, con la conseguenza evidente che nel testo si ricostituisce l'intera struttura tematica del simposio: prima il discorso sul nascere dell'*ars culinaria* (il *mangiare*), poi quello

sulla diffusione delle pratiche legate al dio del *vino*, Bacco, e sulle trasgressioni connesse, nella dimensione più piena del fenomeno. In Polibio, data la frammentarietà del testo corrispondente, recuperiamo solo tirate moralistiche sulla degenerazione del costume sessuale e, più particolarmente, sulla diffusione dell'omosessualità.

Dopo il bere segue la terza fase, quella spiccatamente erotica, preparata da canti e suoni e balli, una fase che non è però solo suono, ma comporta anche personale «musicante». In Grecia l'apparato musicale esige la presenza di uomini come di donne: citarista di solito è un uomo, flautista di solito una donna. Il personale musicante, soprattutto a Roma e in Italia, è costituito da donne, ma col tempo si diffonde anche a Roma la pedofilia. Nell'ideologia della convivialità, e della musica in generale, lo strumento licenzioso è il flauto, e quindi, per scelta ideologica, questo è collegato spesso con una esecuzione femminile, mentre la citara è sentita come strumento più castigato e più adatto a un rapporto più elevato: una precisa gerarchia etica presiede dunque a questa pratica. Quanto poi alla «fungibilità» dei musicanti, uomini e donne, per una funzione duplice o ambigua – da quella di orchestrali a una sorta di prostituzione – una buona testimonianza (tanto per trasferirci in una situazione cronologicamente e geograficamente affine a quella a cui appartiene il costume morale dell'esercito «asiatico» di Manlio Vulso) va ricercata nei banchetti pubblici organizzati – in ricorrenze di particolare interesse dinastico – nella Commagene del I secolo a.C.-I secolo d.C., per i quali sono previsti *mousikói* e *mousikái* destinati a «rallegrare» i conviti organizzati come fondazione culturale dal re Antioco I. Questo confronto consente, tra l'altro, il recupero di tali pratiche commageniche al modello di fondo, che abbiamo più volte indicato, e alla stessa dialettica connessione tra gioia/amore, da un lato, e morte, dall'altro: una connessione che costituisce l'eterno circolo entro il quale ruotano la

sensibilità e l'esperienza, gli impulsi e i timori dell'uomo greco.

3. I *Bacchanali*

Nei capitoli seguenti di Livio il tema, come si è accennato, è quello dei *Bacchanalia*, che rappresentano uno sconvolgente trionfo della cultura del *vino*, con tutte le conseguenze di ordine morale, sociale, politico. E sono le aree greche e grecizzate della Campania o dell'Etruria a rappresentare il terreno di coltura di questa corruzione. Proprio qui si tocca con mano quante possibili manifestazioni di disordine politico e sociale il banchetto «cattivo» contenga. Ma bisogna anche capire in quale punto esatto del corpo della società «sana» si innestino i rischi morali, politici e sociali.

Tali forme di evasione potevano comportare eccessi tali da diventare eversione delle regole tradizionali, e quindi da assurgere a problema di ordine pubblico; e comunque non nascondono una forte componente di tensione e di turbamento sociale, per cui, se cadono le barriere dell'ordine costituito, si preparano germi di più radicali mutamenti e sovvertimenti. Roma dunque, nella ricostruzione moralistica elaborata nel seno stesso della cultura greca (Polibio) e accolta dalla tradizione romana e in particolare da Livio, valido rappresentante del moralismo augusteo, appare colpita dai fattori della corruzione, in quanto investita da tutti gli elementi della *hedoné* conviviale in cui si condensa la famigerata *tryphé* messa a nudo dalla riflessione etica greca. I *Bacchanalia* raccontati da Livio sono in definitiva anch'essi dei «simposii», ma dei simposii «cattivi», anzi degenerati. L'ambientazione geografica e culturale dell'affare dei Bacchanali è chiara. A iniziare la degenerazione dei simposii è un «Greco ignobile», un aggettivo che non sta forse come connotazione generale dei Greci, ma in primo luogo sta a indicare che, anche come Greco, costui non era personaggio di alto rango. La struttura è certamente quella simposiale, se leggiamo il passo centrale: *additae voluptates religioni vini et epularum*, «furono aggiunti

dei piaceri al rito del vino e del banchetto». La partenza di Livio è sempre dall'esterno, ma lo schema tripartito risulta confermato anche nella sua forma degenerata, la quale diventa problema non solo etico ma anche di ordine pubblico e politico, visto che si può parlare, per l'Etruria, di congiure segrete (*clandestinae coniurationes*), oltre che di riti occulti e notturni (*occulta et nocturna sacra*). Il vino vi occupa un posto centrale, con le conseguenze di promiscuità, tra uomini e donne, e l'insorgere di delitti contro la persona e contro le proprietà che turbano l'ordine legale, morale e sociale; culmine scandaloso di tutto è però la corruzione di giovani liberi di sesso maschile sotto i 20 anni. L'idea della diffusione di una peste morale, e quindi il modulo di carattere medico che già abbiamo individuato per la diffusione delle pratiche e degli arredi simposiali dall'epoca della campagna galatica di Vulsone, diventano qui anche più espliciti, in concomitanza con il passaggio dal tema degli addobbi di contorno al nucleo del nuovo fenomeno.

Non deve sorprendere la concentrazione di tanti tratti di perversione in Etruria: la stessa cultura greca (l'abbiamo visto trattando dell'etnografia di Teopompo) era preparata da secoli a identificare l'Etruria con un Occidente barbarico, carico di vizi: i suoi costumi potevano essere giudicati sulla base dei modi della commensalità che, proprio in forza della sua onnicomprensiva struttura, si prestava a sintetizzare e a simboleggiare una società e un modo di vita.

I riti religiosi fanno solo da velo, da copertura; e si tratta di forme di culto extracittadino di Bacco, con evocazione di un *lucus Stimulae* (un bosco sacro alla dea Stimula, divinità romana assimilata a Semele, la madre di Dioniso Bacco, il dio del vino). La riunione «simposiale» è preceduta da dieci giorni di astinenza, ma al decimo giorno ha luogo una gran cena, dopo di che ci si trasferisce nel santuario, dove avvengono disgustose iniziazioni, greicamente incentrate sulla figura di adolescenti,

per i quali il «rito» comporta la perdita di pudicizia, fama, speranza (speranza di prole?) e della stessa vita; esso avviene in un contesto di suoni, ululati, strepiti, idonei a coprire nel chiasso lo stupro, che rappresenta il clou di questo «laboratorio di nefandezze di ogni genere», dove chi ha subito violenze ne esercita a sua volta.

In questo torbido quadro prende avvio una grande operazione di polizia, che muove dalle confidenze avvenute tra due nobildonne, due *matronae*: l'una parente del giovane Ebuzio, vittima destinata di quelle losche pratiche (la zia Ebuzia!), l'altra, un'amica di questa, Sulpicia, suocera del console Spurio Postumio Albino. Il muro di omertà fra i coinvolti comincia a cadere con le ammissioni della liberta Hispala, che però teme la vendetta dei personaggi implicati, più che quella dello stesso dio Bacco. La corruzione, al pari dell'intervento liberatore, muove dunque da ambienti femminili, implicati sia nelle indecenti riunioni sia però, quasi a decoroso compenso, nella loro scoperta e repressione.

Le novità di questa degenerazione sono del resto opera di una tale Paculla Annia, una delle matrone diventate sacerdotesse di quel nefando culto. Viene qui chiamato in causa l'altro polo di grecità (o meglio di cultura greco-etrusca) in Italia, la Campania. Le riunioni conviviali, culturali e orgiastiche avvengono, dice Livio, al buio, quando le torce vengono spente nel Tevere, in un contesto ambientale in cui è comprensibile che seguano assassinii dei giovani recalcitranti alle immonde iniziazioni. La geografia degli scandali dà l'impressione che si tratti di regioni quasi suburbane, o comunque confinanti con il territorio romano, il che rivela come il tutto si svolga intorno all'Urbe, che quindi era immediatamente interessata da questa minaccia. Ciò spiega la durezza e tempestività della repressione, anche se l'azione di polizia e di prevenzione fu esplicata in tutta la penisola. Le zone dell'Etruria coinvolte dovevano essere quelle immediatamente a nord di Roma e del

Tevere, forse la cosiddetta Valle del Baccano, tra Roma e Viterbo.

Avviata la prima denuncia, in questa operazione di polizia attuata in grande stile scatta quel che oggi si chiamerebbe un «programma di protezione», innanzi tutto per la «pentita» Hispala: i suoi beni vengono infatti trasferiti a Fecenia, o al nome di Fecenia. Ebuzio, il ragazzo che aveva rischiato la turpe iniziazione, lascia le fetide mura del focolare domestico, madre e patrigno compresi, e si rifugia nella casa di un cliente del console Postumio Albino. Vengono intanto perseguiti i sacerdoti del culto, maschi e femmine, a Roma e in tutta Italia.

Nello specchio di una valutazione criminale e necessariamente repressiva, Livio mostra, come in trasparenza, la sequenza e la struttura simposiale di quelle riunioni. C'è di particolare, senza dubbio, il culto delle *Furiae* e di *Stimula*, divinità frenetiche, che impressionano già con i loro nomi; ma più significativa è la presenza femminile, sia quella di autentiche *mulieres* sia quella di uomini «simili a donne», violentati e partecipi di violenze di gruppo, dediti alle *vigiliae* (veglie, riunioni serali e notturne dunque) e al vino, e storditi da strepiti e clamori notturni. C'è tutta la sostanza del simposio, anche se di un simposio già sboccato in *kómos*, ma in aggiunta pervertito dall'insorgere di riti religiosi abnormi e forestieri (*pravae et externae religiones*), dove si era passati dai *flagitia*, cioè dalle pratiche scandalose, ai *facinora* e alle *fraudes* (delitti, estorsioni e distorsioni testamentarie): *flagitia facinora fraudes*, un'implacabile sequenza allitterante delle tre *f* del crimine. Ma ciò che determina l'avvio dell'azione punitiva e repressiva è il fatto che, dal privato, quella commensalità scellerata stesse ormai debordando nel territorio del pubblico: le conseguenze furono durissime.

Ne derivarono suicidi in massa, poiché si diceva che fossero implicati più di 7.000 fra uomini e donne. I capi del movimento bacchico – due plebei, Gaio e Marco Atinii, il falisco

Lucio Opicernio e il campano Minio Cerrinio – arrestati confessano. Chi confessava veniva imprigionato, chi si ostinava a negare giustiziato. Erano arrestati quelli che si erano soltanto iniziati a un carne sacro in cui, sotto la direzione di un sacerdote, avrebbero giurato di dedicarsi a ogni genere di delitti e di libidini, mentre quelli che avevano commesso reati come stupri, stragi, false testimonianze, falsi in scrittura, circonvenzioni testamentarie e altre consimili frodi, erano condannati alla pena capitale; e furono più le condanne a morte che alla prigione. Distrutti tutti i *Bacchanalia* a Roma e nell'Italia intera, fatta eccezione per are o statue antiche, restarono consentite riunioni di cinque persone al massimo, e furono concessi premi agli autori delle denunce.

In quella circostanza ci fu anche un grande sforzo di purificazione per la terribile macchia che le *coniurationes* avevano procurato alla Città e all'Italia. Così, quasi a simboleggiare lo sradicamento di quella marea di impropria o scostumata femminilità che aveva inondato l'Italia, gli aruspici fecero isolare e uccidere per direttissima un *semimar*, cioè un ermafrodito (transessuale) dodicenne, nativo dell'Umbria. Ai racconti liviani sull'introduzione delle pratiche simposiali, dai primi embrioni di corruzione fino alle estreme degenerazioni della «congiura» dei Baccanali, è sottesa, e circola all'interno dello stesso mondo greco, che ammira in Roma una maggiore severità di costumi morali: l'idea che la corruzione dei costumi romani risulti dalle guerre transmarine, cioè dalla conquista delle regioni del Mediterraneo orientale, in particolare l'Asia e poi la stessa Grecia. Questa posizione autocritica, espressa dal mondo greco, viene poi recepita, e comprensibilmente, dalla tradizione romana.

4. Cene romane nella tradizione letteraria

A Roma il *triclinium* conteneva appunto tre letti, e ospitando ciascuno di essi tre convitati, il normale numero di convitati era nove. Il menu era all'insegna dell'abbondanza e della varietà, dagli antipasti della *gustatio* ai diversi pasti di pesce, carne, mitili e frutti di mare vari, cui seguiva il pranzo, la *coena* vera e propria, a base di carne suina, cinghiale, selvaggina, fino ai conclusivi *desserts*, le cosiddette *secundae mensae* (nel banchetto greco *déuteraí trápezai*, le «seconde tavole»). Questi particolari sono illustrati doviziosamente da Ateneo, per il mondo greco, e per il mondo romano da Macrobio, l'autore dei *Saturnalia*, che è affine ad Ateneo, per la comune appartenenza al filone di pensiero platonico. Nei *Saturnalia* Macrobio ci fornisce il quadro di un sontuoso pranzo offerto per l'insediamento del flamine di Marte, Lentulo. Sul viale del tramonto delle culture greca e romana si illuminano degli ultimi bagliori questi pasti, banchetti e bevute pantagruelici; ma, a qualunque livello storico e cronologico si faccia il confronto, il banchetto romano appare, sul piano dei cibi, ben più consistente di quello greco, e meno idoneo a una destinazione intellettuale, rispondendo semmai di più alle esigenze di identificazione di una corporazione o di un collegio, che si tratti dei *Salii* o dei *pontifices*.

A Roma si conservano comunque chiare tracce della bipartizione fondamentale della postura dei partecipanti al simposio greco, sdraiati o seduti. Perfino nella terminologia del banchetto simbolico degli dèi nel culto romano si verifica la fondamentale bipartizione fra le forme tipiche della postura dei partecipanti al convito (su letto o su sedia): quel banchetto a cui simbolicamente sono invitati e partecipano, si presenta ora come *lectisternium*, quando gli dèi sono immaginati o rappresentati giacenti in un letto, ora come *sellisternium*, quando sono immaginati o rappresentati seduti; e

nel *lectisternium*, coerentemente con la postura, c'è anche l'uso del *pulvinar*, il cuscino, per appoggiarvi il gomito del braccio sinistro, mentre l'altro braccio e l'altra mano sono impiegati per sorreggere la coppa. E la stessa posizione del convitato così bene illustrata nelle pitture della tomba pestana del Tuffatore.

La cena di Nasidieno Rufo costituisce il contenuto dell'ultima delle *Satire* oraziane (II, 8) e rappresenta, in maniera essenziale, l'esito dell'accoglimento in ambito romano del simposio greco, con tutte le sue componenti e nell'ordine che abbiamo già indicato: il mangiare, il bere e persino il piacere (o preteso piacere) di una riflessione intellettuale, o che a tale si attegga, sul tema eterno della Fortuna, un tema filosofico e insieme di triviale buon senso.

Proprio per il suo carattere di componimento breve, e di componimento romano su una pratica strutturalmente greca ma già investita da tutta la «cafoneria», intellettualmente derisa, propria del cenone romano, la cena di Nasidieno fornisce la conferma della giustezza di una definizione essenzialmente tripartita del simposio. Nella romana cena di Nasidieno, descritta da Orazio, la sequenza è quella fisiologica, e perciò propria già del simposio greco. Non c'è da meravigliarsi: la cultura greca è innanzi tutto naturalistica, anche se poi trova sempre la via del rovesciamento e della nobilitazione intellettuale, cominciando tuttavia dalla nuda realtà quotidiana. Perciò, il primo posto della sequenza è occupato dal *cibo*: «spiegami, se non ti dispiace – chiede Orazio all'amico che ha avuto la ventura di partecipare al festino e che glielo racconta – quale esca per prima abbia placato il ventre adirato». La frase così forbita, con intento di parodia di uno stile aulico, introduce l'elenco minuzioso dei sostanziosi piatti che scandiscono la prima fase del simposio: un lauto pasto a base di cinghiale lucano, con verdure e legumi vari. Ma, come abbiamo già osservato a proposito della bellissima descrizione del simposio in Senofane, quello del cibo è un momento greve,

che produce anche sporcizia. I servi di Nasidieno fanno quindi una prima pulizia: uno di loro pulisce il tavolo d'acero con un panno di porpora, mentre un altro raccoglie tutto quel che non serve o che può disturbare i commensali. L'ambiente riacquista decenza e si pone la premessa per quel bere che può essere accompagnato da riso, dilettona conversazione e quant'altro.

Segue, con grande solennità, la seconda parte della cena: uno schiavo negro, con fare di «canefora» (una delle inservienti «portatrici di canestri» in cerimonie sacre greche: una nota di ambiguità che ben si addice al contesto simposiale), porta il vino greco di Chio, ma anche e soprattutto i vini nostrani: il Cecubo, l'Albano e il Falerno, tutta l'enologia del «buon vino» italiano e occidentale, sano come il vino Cecubo che altrove il poeta contrappone al «cattivo» vino egiziano, capace di «annacquare» la mente di Cleopatra, quella «pazza ubriaca» che pensava davvero di potere, con il suo manipolo di evirati, distruggere Roma e il suo impero!

Al momento del bere è strettamente collegata la terza fase, edonistica, alla quale specialmente si conviene la postura (o meglio giacitura) nel letto; ecco, perciò, che qui arriva al punto giusto la descrizione dei «gruppi» (di solito, gruppi di tre) di commensali (*convivae*). I due accompagnatori (*umbrae*) di Mecenate si danno da fare a bere copiosamente, e questo causa preoccupazione al padrone di casa che teme gli *acres potores*, i «bevitori accaniti», sia perché *male dicunt liberius*, «parlano con troppa libertà», sia perché il bere *vina fervida*, cioè «vini brillanti», ottunde il palato; e sono le ragioni, tutt'altro che spregevoli, di un uomo a *modo* e però anche buongustaio. Seguono infine leccornie di mare, dalla murena alla scilla agli echini.

Ma ecco l'incidente: il crollo di un baldacchino, quando l'atmosfera, pesante fin dall'inizio, volge ancora di più alla volgarità, e tanto più sembra reclamare quell'intervento di pulizia e di rimessa in ordine che così bene descriveva, per il

suo simposio, Senofane. A Roma l'incidente provoca una «dotta», pseudofilosofica discussione sulla crudeltà della Fortuna, del Caso: una sussiegosa, quanto banale, filosofia di vita, spassosamente applicata a una situazione conviviale, a una «mangiatoria» che non riesce a uscire da se stessa, a fare quel salto di qualità che è invece proprio dei modelli greci. «Questa è la condizione del vivere: la fama è destinata a non corrispondere mai alla fatica che hai speso», mai gli sforzi umani vengono premiati con un riconoscimento adeguato! Ma la fatica di cui si parla, e a cui ha irriso la «crudele» Fortuna, altro non è che il lavoro fatto dal padrone di casa per preparare una cena «da sturbo».

Per riparare all'imperdonabile mancanza il padrone di casa «chiede le scarpe» (*soleas poscit*); questo particolare ci riporta a un altro dato strutturale della giacitura nel letto, cioè alla rimozione delle calzature: si capisce quanto fosse importante, per non imbrattare il letto, una buona pulizia del corpo e specialmente dei piedi. Nel convito romano l'abbondanza dei vini non è così evidente, tant'è che il padrone di casa stesso si deve mettere in moto. Qualcuno dei commensali domandava, provocatoriamente, se non si fosse «rotta qualche damigiana», visto che non arrivava il vino richiesto; ma in compenso – siamo a Roma – arriva un'altra caterva di cibi: una selvaggina più pesante, come gru o lepre, ma anche colombi, oche e fegato d'oca. È chiaro che in queste *cenae* è il cibo a farla da padrone, mentre il bere sembra tenersi un po' al di sotto delle aspettative e delle richieste dei commensali: si avverte insomma una presenza della «buona forchetta» romana, dove la conversazione è quella sbagliata, al posto sbagliato, e verte sul cibo e non sul bere, e non si volge a temi filosofici autentici che col bere sono sempre stati connessi, dato il nesso canonico tra vino e verità (cioè innanzi tutto, come abbiamo spiegato, tra vino e parola, dove la parola può essere quella disinibita della franchezza, ma può anche essere

una verità più alta, autenticamente filosofica).

Tutto l'andamento della cena di Nasidieno si capisce solo se si ha presente quello schema tripartito, fisiologico ed essenziale che costituisce il nucleo originario del simposio greco, e che, confrontato con il testo platonico del *Simposio*, ma anche con le varie rappresentazioni che abbiamo per l'epoca romana, ci consente di capire analogie, differenze e sviluppi della pratica del convito in diverse epoche, e soprattutto in società diverse. E, visto che abbiamo parlato di buone forchette, sarà il caso di rammentare, in tema di accessori della tavola, che non c'erano vere tovaglie, che solo col tempo s'introdusse l'uso dei tovaglioli, e soprattutto che a lungo furono assenti forchette e coltelli individuali, mentre l'unica posata disponibile, indispensabile per sughi, brodi, cibi liquidi in genere, fu il cucchiaino.

5. *Una diacronia funzionale per la storia del simposio*

Nell'ambiente socratico e nell'opera di Crizia, e intorno alle figure di Alcibiade e di Crizia, matura la pratica intellettuale del simposio come grande momento culturale. Da pratica sociale ed esistenziale esso diventa dunque pratica intellettuale. Oppure, se vogliamo, prima c'è il simposio e l'amore (dalla «Coppa di Nestore» alla *Tomba del Tuffatore*, 725 ca.-475 ca. a.C.: trecento anni di pratica e di costume, come è nell'ordine delle cose e della vita reale), poi c'è il simposio sull'amore (Platone e Senofonte), e quindi c'è il simposio come pratica intellettuale, dove il tema edonistico dell'amore si allarga a un godimento più vasto, indeterminato o anche puramente intellettuale; segue la parodia tutta romana del simposio (Trimalcione, ma già Nasidieno Rufo); da ultimo c'è il simposio sul simposio, sulla musica, sull'amore (Ateneo, probabilmente nel III sec. d.C.). Abbiamo quindi circa 10 secoli (dall'VIII a.C. al III d.C.) di pratiche conviviali, con tutte le loro varianti. A parte resta, per mutamento delle condizioni culturali e morali complessive, il discorso su una forma religiosa e mistica di convito, che porta il segno del Cristianesimo e che intreccia fra loro eredità ebraiche con suggestioni della cultura classica.

In questa storia si verifica una serie di passaggi che possiamo così sintetizzare: dal privato dei ricchi a un privato più diffuso o addirittura generalizzato, fino al privato degli ambienti intellettuali, che si confrontano con l'edonismo di cui tale pratica è portatrice, e alla diffusione della versione filosofica della convivialità; dalla sua funzione come emblema di una società malsana e dispersa, alla sua integrazione nella stessa cultura sociale di Roma, con tutti gli sviluppi relativi, di tipo quantitativo e qualitativo, spesso anche nel segno della degenerazione, per poi approdare, con una svolta in una direzione del tutto diversa, alla sublimazione cristiana della

cerimonia del banchetto. Non sbagliamo dunque a definire il simposio come una metafora della vita, tipica sfera dell'*ídion*, perciò in un rapporto complesso, ma forse fin dall'inizio antagonistico, con l'istituzione. È l'eccezione rispetto alla vita sociale della *pólis*, che conferma, proprio in quanto eccezione, la validità della regola (se per questa si intende il sistema dei doveri-diritti vissuti a livello di *pólis*); ma è soprattutto il collegamento di tipo «polare» che spicca. E questo conta anche più della possibilità, non sempre ovvia, di definire in che cosa consista la regola e in che cosa l'eccezione, tra il senso collettivo e le istanze individuali che in questa polarità si collegano e si confrontano.

Socrate, Alcibiade, Crizia, Platone, Senofonte, Teramene rappresentano almeno sei situazioni teoriche e storiche che fanno blocco fra loro. Questo ci fa individuare 6 specifici momenti: 1) della storia delle parole; 2) della storia delle pratiche sociali; 3) della storia generale della cultura; 4) della storia sociopolitica; 5) della storia dei conflitti bellici e della situazione economica generale; 6) del grande «riflusso», dagli *anankáia* (quei «tristi» *anankáia*) ai più solleticanti *épipla*. Il simposio va dunque illuminato con l'uso delle categorie di pubblico e privato, di necessario e superfluo, non solo in termini socio-istituzionali, o nella sola prospettiva di un gruppo sociale ben definito e organizzato, che trovi la sua identità nella riunione simposiale.

«Simposio» platonico e Ultima Cena

1. *Cristianesimo ed ellenismo*

Una recente acuta analisi di G. Steiner ripropone il tema del confronto tra Gesù e Socrate, posto già per secoli, cominciando da Marsilio Ficino (1433-1499), il filosofo platonico che nel Cristianesimo vedeva il vero compimento della filosofia antica, e continuando con Friedrich Hölderlin (1770-1843), l'instancabile cantore di Diotima. Per entrambi questi moderni allievi di Platone l'idea di amore era il fondamento della speculazione filosofica come dell'ispirazione poetica. Data la centralità del simposio nel socratismo-platonismo e del platonismo nel simposio, da un lato, e dato il significato dell'Ultima Cena sia come momento della vita di Gesù sia come occasione per l'istituzione dell'Eucaristia, è inevitabile che il confronto sia incentrato proprio sul tema del simposio.

Steiner sottolinea giustamente l'aspetto comunitario del simposio greco, quella funzione di materializzazione o visibilizzazione della convivenza che esso rappresenta. A riprova di ciò egli fa appello all'inglese *convive*; ma occorre dire che la coincidenza tra il verbo che indica il consumare un pasto insieme e il verbo che indica il vivere insieme non è rappresentata nella sola lingua inglese. Già la parola *convive*, del resto, è di quelle che alla lingua inglese provengono dal latino; e nella stessa lingua greca il *pranzare* insieme è detto *syndiaitásthai*, una parola che deriva da *díaita*, che significa «vita» e «regime di vita», un termine rimasto nella nostra

lingua e in tante altre lingue moderne per designare il regime alimentare. E non si può evitare il ricordo del *conviva satur* della *Satira* oraziana I, 1, v. 118: per il poeta, bisognerebbe sapersi ritirare dalla vita serenamente appagati, come un «convitato sazio», eppure non lo si fa: una metafora che lega insieme il simposio e la vita, e la conclusione dell'uno e dell'altra.

Delle due cene solo quella cristiana è una «ultima» cena: il convito a cui partecipa Socrate si può considerare una «ultima cena» solo se si enfatizza il senso premonitivo della riunione ricostruita da Platone nel *Simposio*. Quanto alla situazione esistenziale, la vera «ultima cena» di Socrate, mi sembra piuttosto quella descritta nel *Fedone* che, d'altra parte, ha anche tratti di simposio: vi incombe l'imminenza di una bevuta, anche se si tratta di bere un veleno, e vi traspare la stessa macabra somiglianza col simposio, gridata da Teramene nel 404 a.C., appena qualche anno prima della morte di Socrate (399 a.C.). Nel *Fedone*, gli ospiti stanno presso il letto di Socrate che domina, appunto, la scena *dall'alto* del suo giaciglio, mentre *sotto*, seduto su uno sgabello, sta il giovane che dà il nome al dialogo e di cui Socrate è in grado di accarezzare i capelli. Anche qui c'è la sequenza del bere e dell'inneggiare, e una preghiera conclusiva; è evocata anche l'eventualità di mangiare e bere e poi magari anche godere, a cui altri, in altra condizione, possono ricorrere. È anche qui, come di norma nel simposio, l'ora del tramonto, e all'immane conversazione presenzia un ospite forestiero, un tebano; ma soprattutto, nell'oscuro ambiente della prigione di Socrate, circola un sentimento vagamente erotico, più visibile nei riguardi di Fedone. La parodia, che del normale simposio aveva fatto Teramene, costituiva di per sé la base per una assimilazione di quella bevuta letale al bere del convito.

È giusto dunque dire che il simposio condensa la vita (e la condensa nel suo aspetto di superfluo e di effimero); ma

proprio il valore del simposio come una metafora complessiva della vita fa sì che esso si confronti con l'altro polo, quello della morte. Di qui il senso complessivo di tristezza che aleggia, dice Steiner, sul simposio. Nel suo suggestivo confronto, lo Steiner va rispettosamente in cerca dello «spirito di costruzione e di ritmo», vale a dire di ciò che traccia un «arco di riconoscimento».

2. Un «discorso duro» e il sincretismo culturale

E tuttavia non mancano aspetti di rapporto individuale, e anche per questa via si scoprono affinità tra il banchetto cristiano e quello ellenistico, per quanto riguarda l'ambientazione, i tempi del convito, alcuni gesti, il sentimento remoto e profondo. I tre tempi del simposio, che abbiamo individuati, sono tutti presenti nell'Eucaristia. Espressioni ovvie come «dopo il *deipnéin* il *potérion*» («dopo il pranzo, il bicchiere per bere»), oppure *esthíonto* («mangiavano», «pranzavano») e simili, realisticamente ricorrenti nei Vangeli per l'Ultima Cena, scandiscono i diversi momenti del banchetto cristiano, in una sequenza ormai del tutto chiara alla luce dei confronti ellenistici.

Si potrà dire che questa sequenza appartiene ai banchetti di tutte le epoche e di tutto il mondo, ma è un fatto che il rito che Gesù istituisce è centrato proprio sulla nozione di amore e di immedesimazione, e in esso v'è di caratteristico che il rapporto d'amore non si manifesta solo alla conclusione del convito, ma già i primi due momenti (mangiare e bere) sono vissuti – lo vedremo più avanti – come anticipazione del terzo e culminante (amore, gioia) della struttura tripartita.

Che cosa resta dunque della comparazione istituita tra Eucaristia e convito greco? Certo, se un confronto dovesse farsi, l'Eucaristia sembrerebbe potersi comparare col banchetto comunitario, il *sissizio*, e non era da aspettarsi diversamente. Il frazionamento del pane (*klásistou ártou*; *fractio panis*) è appunto un rito comunitario che consente a tutti di partecipare dello stesso cibo, in parti uguali per qualità e per quantità; il pane viene consacrato dopo l'antipasto e prima del pranzo vero e proprio. Ma già gli antipasti, probabilmente legumi, vengono attinti da una scodella comune e, dopo il pasto, tutti bevono dalla stessa coppa (*Matteo* 26, 27; *Marco* 14, 23), una novità, questa, per l'ambiente ebraico, dove l'uso di una tazza comune

pare attestato solo in epoca più tarda.

Nella tradizione sull'istituzione dell'Eucaristia ci sono espressioni che richiamano quelle del linguaggio erotico: «La mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, resta in me e io in lui» (*Giovanni* 6, 55-56). È il linguaggio della compiuta immedesimazione, in cui consiste l'amore. Il discorso tenuto da Gesù a Cafarnao spiritualizza l'amore come atto di immedesimazione, di comunione, ma al tempo stesso è fortemente fisicizzato, perché mantiene il contatto con la corporeità, attraverso l'assunzione del pane e del vino, che si transustanziano in carne e sangue. Per questo il rito rischia l'interpretazione come cerimonia disgustosamente cannibalesca, di cui da avversario e detrattore parla Porfirio, il filosofo allievo, biografo ed editore del neoplatonico Plotino, nel III secolo d.C.; ma esso presenta anche i tratti di una comunione erotica, che certo non è nel senso comune della parola. La sequenza dei tre momenti fondamentali ha riscontri nel mondo greco, ma la peculiarità del rito cristiano è che il terzo momento, quello dell'amore, è già anticipato nell'atto di mangiare il pane e di bere il vino, visto che i due alimenti sono il *corpo* (o, come variante, la *carne*) e il *sangue* di Gesù, in mistica realtà. Non vi è omofagia, perché non c'è distruzione, ma appropriazione del corpo di Cristo, e l'amore è appunto appropriazione del corpo amato.

Ora, la forma dell'Eucaristia aveva già suscitato, come racconta il Vangelo giovanneo, la replica ostile dei Giudei e anche l'imbarazzo scandalizzato (è proprio il termine usato da Gesù) dei discepoli, che trovano il discorso «duro»: duro, direi, da mandar giù (e non ho dubbi che lo scandalo riguardi, prevalentemente, la parvenza di un'omofagia che d'altra parte non sarebbe stata estranea alla mentalità ellenistica assuefatta alle esperienze dionisiache). Nonostante tutto, gli Apostoli accettano quel duro discorso, a cominciare da Pietro, perché

non saprebbero dove altro andare: solo Gesù ha per loro «parole di vita eterna». È dunque istituita una forma di convivialità, di un mangiare e un bere, a cui segue una felicità eterna, non quella effimera, seppur vitale, del comune banchetto. I termini usati da Gesù sono fortemente fisici, vitalistici, nel Vangelo di Giovanni, in cui si tocca con mano al tempo stesso il massimo di «ellenismo», cioè di consonanza con le forme greche del simposio, e di «misticismo», e il minimo di «simbolismo». L'ellenismo si incarica di fornire all'Evangelista, e all'interpretazione ortodossa del sacramento, il massimo di realismo fisico, pur se in un quadro di esperienza religiosa e mistica. I tratti ebraici, cioè il contesto storico e rituale del pranzo pasquale, il «mangiare la Pasqua», l'agnello, entrano in questione non tanto come «dure» realtà, quanto come simboli. Gesù *funge* da agnello sacrificale, ma non si trasforma in agnello; ha la funzione della manna, che era un tempo piovuta dal cielo sugli Ebrei che attraversavano il deserto, ma non è la manna, che qui non compare materialmente; la tradizione ebraica si esprime d'altra parte nella sequenza delle quattro coppe, che corrisponde in qualche modo alla pluralità delle *ky'likes* che si assumono in ambiente greco. Compagno invece materialmente il pane, mistica trasformazione del corpo, e il vino, mistica trasformazione del sangue, di Gesù. Ed è questo mistico processo di transustanziazione che provoca il fastidio dei Giudei e l'imbarazzo scandalizzato dei discepoli.

Naturalmente, rispetto all'ellenismo, restano pur sempre forti differenze: in quell'autentico inno che Paolo scioglie alla «carità», nella *I lettera ai Corinzi*, per indicare l'amore cristiano ricorre la parola *agápe*, che ha nel greco biblico una storia particolare e ben distinta da quella di *eros*, a segnare una distanza tra l'uno e l'altro tipo di amore. Tuttavia la storia del sostantivo *agápe* non coincide del tutto con quella del collegato verbo *agapáo* («amo»), poiché tale forma verbale rappresenta,

nella lingua greca, un ponte verso l'ambito dell'eros. La «complessa cartografia dell'amore» di cui parla Steiner, nel quadro del confronto da lui perseguito, lascia dunque spazio a un lessico differenziato e a uno spirito diverso, nell'ambito ellenistico e in quello cristiano. Si può veramente dire che il linguaggio cristiano risponde con mezzi ben diversi a un bisogno umano elementare e diffuso.

Si potrà ritenere dunque che l'ellenismo abbia contribuito a suggerire il tipo e la sequenza degli alimenti (pane e vino), l'ambientazione (si pensi all'ubicazione dell'Ultima Cena nella «sala superiore grande, munita di tappeti», come richiamata da Luca), nonché l'atmosfera culminante e dominante di *amore*, pur se, nel rito cristiano, un amore immediatamente «stravolto» e sublimato in mistica comunione tra uomo e divinità. Convergono qui dunque due tradizioni culturali: da un lato l'*ellenismo*, con il suo realismo d'amore, in versione mistica, dall'altro il *giudaismo*, come ritualismo e simbolismo, producendo la manifestazione più significativa del grandioso sincretismo storicamente realizzato dal Cristianesimo. Questi confronti sono mirati a una prospettiva non tanto genetica, di derivazione dal simposio ellenistico, quanto euristica, cioè di ritrovamento di una radice comune e profonda.

3. Confronti possibili

Tra l'uso ebraico e quello greco del banchetto esistevano certo non poche differenze, a cominciare dalla rarità dell'uso del vino nel primo ambiente, eccezion fatta per le occasioni festive; ma notevoli restano le affinità, a cominciare dalla postura dei commensali, alla quale i Vangeli fanno costante riferimento col verbo *anakéisthai* (a cui si affianca *anapíptein*) *éis trápezan*, cioè «adagiarsi al tavolo», che è la forma evangelica per la posizione del commensale, che può significare solo lo «stare appoggiati al tavolo». E sono anche da considerare, in tema di analogie, la collocazione del commensale – che va dal posto più prestigioso, quello della *protoklisía*, il primo letto accanto a quello del padrone, ai posti più lontani e perciò meno onorevoli – e il bere (alla spartana, si direbbe) «dalla stessa coppa», un atto che accentua l'aspetto comunitario della riunione, e, non da ultimo, la stessa lavanda dei piedi.

Se il simposio è una convivialità di tipo individuale e – adottando una categoria sociologica forte – di carattere privato, ne consegue naturalmente che la bevuta comune, come tale, abbia un carattere individualistico. Vi partecipano infatti piccole e grandi individualità; ma il protagonista, che ha conosciuto nel convito una comunità e una gioia transeunti, è poi restituito alla sua solitudine. Sulla festosa notte del simposio platonico, «impregnata delle forze dionisiache della sessualità e del vino», come sottolinea lo Steiner, aleggia la tristezza perché, dopo la cena comune, il personaggio centrale è riconsegnato alla sua solitudine. Socrate si reimmerge nel «mercato», nella *agorà*, nella *routine* dei passi comuni e dei discorsi dell'uomo comune: non c'è misticismo, non c'è rivoluzione del tempo e del suo valore, si è ricondotti nelle braccia del tempo. Nel convito greco ciò è scontato, perché così è la vita; nel convito mistico è l'inizio di una redenzione, di una

rivoluzione, un'esperienza e un cambiamento più radicali.

Una sequenza naturale, fisiologica, tra il mangiare e il bere c'è anche nell'Ultima Cena di Gesù con i suoi discepoli, nel corso della quale viene istituita l'Eucaristia. Le definizioni *euloghía/eucharistía* significano benedizione, e riconducono all'ebraico *brk*: sono come tali considerate semitismi. Già questo dato lessicale ed essenziale indica in quale direzione bisogna prima indagare, quando si cercano i modelli; ma è anche giusto che si rivolga l'attenzione ad altri obiettivi precedenti, riflettendo sull'atmosfera complessiva del simposio ellenistico e sull'atmosfera e la dinamica dell'Ultima Cena.

Gesù è qui sentito come l'agnello sacrificale, cioè come la parte essenziale del pranzo, ma non si trasforma in agnello. Verso la portata e il simbolo proprio del Giudaismo, l'agnello, c'è un rapporto simbolico, mentre è nelle sostanze base, il pane e il vino, che avviene la trasformazione. Nella sequenza e nella funzionalità di pane e vino v'è corrispondenza con l'uso ellenistico, che raccoglie del resto anche tradizioni orientali, ma ve ne è anche nel terzo elemento fondamentale, quello dell'amore, qui però spiritualizzato e trasfigurato.

Sarebbe forzato andare oltre nell'assimilazione: ma la comparazione si ferma, anche perché questa di Socrate, come quella di Teramene, sono sì delle *póseis*, delle «bevute», ma la bevuta di Socrate nel *Fedone* somiglia appena a un simposio, comunque obiettivamente rovesciato nel suo contesto e nel suo significato, così come un sarcastico brindisi di odio è quello di Teramene per Crizia. Nel *Fedone* Socrate si prepara alla morte discutendo della morte, in attesa di bere la cicuta; alla morte Teramene si prepara con finte espressioni di amore, con autentico sentimento di odio. Il simposio è all'orizzonte della morte di Teramene come una remota, tragicamente irreale condizione di felicità. Nel *Fedone* il timore della morte è rovesciato filosoficamente nel suo contrario; nel caso di Teramene il brindisi di amore è rovesciato nel suo contrario,

come maledizione.

Possiamo dire che l'Ultima Cena è, in termini di storia letteraria, insieme il *Simposio* e il *Fedone*, perché in questa mistica riunione appaiono grandiosamente fusi i due temi fondamentali dell'amore, in cui culmina il *Simposio*, e della morte, che del *Fedone* è il tema e l'orizzonte reale. In ogni caso, dal punto di vista storico, per la completezza dell'indagine, va considerata l'equivalenza rituale di vino e di sangue in culture orientali come quella ittita. Qui, nel giuramento dei patti, è ad esempio previsto, come formula di odio e di deterrenza, atta a consolidare l'impegno che con quel patto e quel giuramento si prende, che sia versato il sangue dello spergiuro come è versato «questo vino», secondo un rito e una visibile associazione che impegna i contraenti alla fedeltà agli obblighi giurati. In ciò è da vedere un parallelo formale del rito cristiano, anche se in quest'ultimo l'equivalenza vino/sangue (e quella pane/corpo) non è concepita come meramente rituale, o simbolica, o virtuale, come sosteneva l'eretico Berengario di Tours: nel «miracolo di Bolsena» (che Raffaello dipinse nelle Stanze Vaticane), la trasformazione in sangue del vino del calice rivela a un prete miscredente la sostanziale identità della bevanda col sangue di Cristo, ed è sentita come la testimonianza più chiara della concezione ortodossa dell'Eucaristia. Il realismo di tale concezione non attenua in nulla il valore anche simbolico e la funzione di base (atto d'amore) che subordina a sé i normali primo e secondo momento del simposio nella sua forma classica (pasto e bevanda), e conferisce al rito cristiano un massimo di compresenza di aspetti realistici e di simbolismo mistico, centrati sul momento dell'amore, della carità.

Le abluzioni appartengono alla tradizione giudaica, ma l'insistenza sul tema dell'amore, visto certo anche nel segno della reciproca umiltà, è tale da risvegliare reminiscenze di ambito ellenistico. È Giovanni, non a caso il più ellenistico degli Evangelisti, a darci le indicazioni più preziose in questo senso,

nell'affettuoso diverbio tra Gesù e Simon Pietro. Questi si schermisce dal desiderio di Gesù di lavare i piedi dei discepoli, lo trova eccessivo: il Maestro spiega che questo è un gesto d'amore che egli fa ai discepoli e che questi dovranno fare fra loro. «Signore», protesta Pietro, «e tu devi lavare i miei piedi?». «Sì – risponde Gesù – anche voi dovete lavarvi i piedi a vicenda». «Perché allora non la testa o le mani?» E la risposta è che «chi si è lavato non ha bisogno di lavarsi se non i piedi» (*Giovanni* 13, 5 sgg.).

Poiché non si tratta di un amore comune, ma di un atto di valore mistico, tutto assume una straordinaria solennità, e la lavanda dei piedi diventa «la sola cosa necessaria a chi si è già lavato». Il linguaggio perentorio e un po' misterioso chiarisce però, almeno in parte, i suoi segreti, se si pensa alla influenza remota, sottile e rivelatrice del corrispondente realistico e profano, dove appunto è necessaria quella cura del corpo in più, che rende possibile una promiscuità fisica che qui non è in questione. Il linguaggio di Gesù caratterizza certo l'abluzione dei piedi come espressione di umiltà, ma anche, ed esplicitamente (soprattutto in *Giovanni*), come manifestazione di amore, di Gesù per i discepoli e – all'annuncio dell'Eucaristia, che è benedizione e consacrazione del pane e del vino – tra i discepoli stessi. E proprio la lavanda dei piedi crea delle assonanze col simposio greco; nell'Ultima Cena essa rappresenta un momento centrale e, non a caso, è in stretta connessione concettuale con la cornice di amore. E la posizione sdraiata, o almeno adagiata, che è del simposio greco, da una certa data in poi, e che non è del simposio ebraico, rimanda per sé a una cornice di eros, ma qui in un contesto e con una funzione del tutto diversi.

Le abluzioni sono essenziali già per la purezza levitica e rituale, e l'importanza delle abluzioni comuni per gli Ebrei è confermata dai testi di una comunità ebraica dai costumi ascetici, emersi nei rotoli del Mar Morto portati alla luce

qualche decennio fa (testi *qumranici*).

L'atto dell'abluzione è di solito un compito riservato al servo e non al padrone, non al Signore, come è nel caso di Gesù, e in questa inversione risiede l'aspetto dell'umiltà. In quell'atto c'è una pur remota affinità con il contesto di eros, che nel banchetto pagano inquadra la giacitura nel letto, a cui si addice appunto una opportuna igiene di quegli arti che più sono esposti a imbrattarsi (e a imbrattare); una volta introdotta e diffusa la pratica del banchetto «sdraiato», la lavanda dei piedi diveniva dunque essenziale.

Non è forse un caso che il discreto e delicato collegamento della pratica della lavanda dei piedi con il rapporto di *philía* e di *agápe*, che lega i discepoli a Gesù e fra loro stessi, risulti proprio dagli autori del Nuovo Testamento che avevano maggiore familiarità con la cultura greca: Giovanni, autore del Quarto Vangelo, e Paolo, in una lettera ai Corinzi, dove la scelta dei destinatari e del luogo non sembra casuale.

Del resto, il Vangelo più «ellenistico» fra tutti, quello di Giovanni, non parla della istituzione dell'Eucaristia nell'Ultima Cena, ma ne tratta come di una ordinaria riunione conviviale. La lavanda è presente, con le sue specificazioni attuali («chi si è lavato non ha bisogno di lavarsi se non i piedi»). Ed è presente anche, nella versione giovannea (12, 1 sgg.), l'uso dell'unguento, dunque di una sostanza profumata, destinata ai piedi di Gesù: Marta e Maria hanno preparato il *déipnon*, il «pranzo», ma è la contemplativa Maria che unge abbondantemente i piedi di Gesù di un unguento di nardo puro, suscitando le proteste di Giuda che vi vede uno spreco.

Anche nei tempi, cioè nella collocazione della Cena nell'arco della giornata umana, c'è corrispondenza significativa, se si pensa che Paolo collega l'istituzione dell'Eucaristia – che è la istituzionalizzazione e ritualizzazione per il futuro di questo straordinario evento – con la notte stessa dell'arresto di Gesù («era notte», *Giovanni* 13,30).

Aspetti di separatezza caratterizzano il simposio classico come quello giovanneo: in entrambi c'è una separazione temporale tra il giorno e la notte, e spaziale tra l'interno, dell'intimità e dell'amore, e l'esterno. Nell'uno come nell'altro momento, quello temporale come quello spaziale, resta fuori, per così dire, dalla porta la sfera della necessità, cioè la famiglia, la politica, la guerra, l'economia, il denaro. Ma c'è anche una importante differenza, che è di grado e di qualità insieme: mentre nell'Ultima Cena ciò che è fuori resta fuori per sempre, e quell'esclusione e contrapposizione corrisponde a una scelta definitiva, proprio perché religiosa e mistica, nel simposio pagano c'è una fuoriuscita temporanea dalla sfera della necessità, un'alternativa, transeunte eppur vitale, a livello di uomo comune, radicata nella sua quotidianità, che ogni tanto descrive come un cerchio difensivo intorno alla situazione di felicità intensa e tuttavia momentanea. Il simposio classico ha dunque l'andatura di una festa; il banchetto evangelico è, nei tempi del calendario religioso, una festa, ma nel significato mistico un sacrificio personale, una morte che è una festa, solo nel senso di una redenzione che sta per compiersi.

Non si possono sottovalutare i contatti. Ma certo non c'è, nel simposio ellenistico, l'invito a ripetere il rito in memoria del protagonista della riunione conviviale come fa Gesù, e non c'è neanche la preminenza di un solo personaggio nel clima tendenzialmente ugualitario della bevuta greca: dove egualitarismo non significa però indifferenza alle persone singole, ché ad esempio la bellezza di questo o quello dei suoi partecipanti istituisce una qualche gerarchia e magari provoca una competizione.

La conclusione potrà pur essere che nel simposio greco si ritrovano tutti quegli elementi e momenti, e quel tipo di successione che è fin troppo ovvio ritrovare, perché fisiologicamente appartengono alle possibilità e ai bisogni di ogni uomo. Anche così, le considerazioni qui fatte non

appaiono affatto superflue, almeno per due validissime ragioni: un motivo storico obiettivo, che, nella cultura dominante nel Mediterraneo alle origini del Cristianesimo, queste erano le tradizioni conviviali; una convinzione, di ordine storico-culturale, che lo specifico valore della greicità risieda appunto nel suo esprimere una umanità comune. Proprio in questo, se si vuole, consiste l'umanesimo greco, nel *non* avere una specificità, una particolarità (una *Eigenschaft*, nel senso dato al termine da Musil) che lo separi dal resto dell'umanità: esso dà voce alla natura, e in ciò la natura diventa cultura. Dar voce alla natura può certo persino significare dar voce al luogo comune: ma, trattandosi appunto di voce, e di parola, esso equivale a una razionalizzazione; ed essendo una voce che è risuonata nel passato, è una pagina essenziale, oltre che familiare, della storia umana.

Bibliografia

I momenti costitutivi del simposio

O. Murray (a cura di), *Symptotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, con sistematica bibliografia; Id., in *Triacorda. Studi in onore di A. Momigliano*, Como 1983, pp. 257-272; Id., in *Actes Conf. Eirene*, Prague 1986, pp. 47-52 (1982); F. Lissarrague, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris 1987 (trad. it., *L'immaginario del simposio greco*, Roma-Bari 1989); O. Longo-P. Scarpi (a cura di), *Homo edens. Regimi miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Verona 1989; *In vino veritas*, ed. by O. Murray - M. Tecusan, British School, Amer. Academy, Swed. Inst. Rome, Ist. Un. Orient. Napoli, Univ. Salerno 1995 (si vedano in partic. i saggi di P. Schmitt-Pantel, pp. 93-104, di W. Rösler, pp. 106-112, di A. La Penna, vd. avanti).

Sul banchetto in Omero, G. Bruns, *Küchenwesen-Mahlzeiten*, in *Archaeologia Homerica*, II Q, Göttingen 1970. Sulla posizione dei commensali nel banchetto antico, J.-M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^{ème} au IV^{ème} siècle av. J.-C.*, Paris 1982.

La posizione di Onesicrate sulla «giusta ampiezza» dei banchetti, ricordata da Plutarco nei *Symposiaká*, fa riferimento al passo di Platone, *Repubblica* 422 e-423 b.

Sugli dèi ai banchetti dei mortali e i casi-limite di questa convivenza, L. Bruit, *Les dieux aux festins des mortels: théoxénies et xéniai*, in A.-F. Laurens (a cura di), *Entre hommes*

et dieux, Paris 1989, pp. 13-25.

Sull'iscrizione della «Coppa di Nestore», G. Buchner-C.F. Russo, *La coppa di Nestore e un'iscrizione metrica di Pitecussa dell'VIII secolo a.C.*, in «Rend. Acc. Lincei» Sc. Mor. s. VIII, 10, 1955, pp. 215-34; M. Guarducci, *Epigrafia greca*, Roma 1995², pp. 226-27.

Sul rapporto simposio-verità, M. Guarducci, *La verità*, Roma 1991, pp. 21 sgg.

Discussioni con O. Murray e con P. Schmitt-Pantel, di A. La Penna, in *In vino veritas*, cit., pp. 16 sg., 104 sg.; Id., *Il vino in Orazio*, in *In vino veritas*, cit., pp. 266-82. M. Lombardo, *Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: «symposion» e «syssitia»*, in O. Longo-P. Scarpi, *Homo edens* cit., pp. 311-25. Per il parallelismo tra simposio e sacrificio come due istituzioni civiche collegate fra loro, P. Schmitt-Pantel, *Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes*, in «Mélanges Ecole Franç. de Rome» (Ant.) 97, 1985, pp. 135-58; e Ead., *Sacrificial Meal and Symposium: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?*, in Murray, *Sympotica* cit., pp. 14-33. L'articolo-recensione di M. Lombardo in *Homo edens* sul lavoro di O. Murray contiene giudizi validi riguardo alla difficoltà di identificare immediatamente o univocamente il simposio come la riunione di una «associazione maschile» (*Maennerbund*) che attraverso il convito esprime e rafforza la sua identità; Lombardo insiste opportunamente sulla varietà dei contenuti del simposio e sulla trasversalità della riunione simposiale tra società aristocratiche e democratiche. Tutto ciò incoraggia a cercare una definizione contrastiva, sì, ma di tipo sociologico, non di tipo politico-costituzionale: per esempio quella che distingue tra un tipo di convito pubblico e comunitario, e un altro con le caratteristiche dell'individuale e del privato. Questa antitesi salvaguarda infatti al tempo stesso i diritti di una definizione diversificata, e quelli di una visione unitaria, proprio nella distinzione polare.

In realtà, alla luce dell'evoluzione della pratica, e della diversità e varietà, ma soprattutto dei contenuti antropologici, psicologici, reali il simposio finisce col presentarsi semmai come l'antitesi, l'evasione dal gruppo che è la città, certo però non in conflitto con essa, ma come spazio interno di libertà (notevole la distanza del normale simposio dalle riunioni di associazioni di carattere mistico, orfiche o pitagoriche). L'argomento rientra ancora una volta nel tema degli spazi di libertà individuale che la pur coesa *pólis* consente; e il giusto giudizio risulta proprio da una corretta interpretazione della società e della politica greca nel suo insieme, in primo luogo quella ateniese, soprattutto nelle sue espressioni democratiche. Anche se l'origine del simposio abbiamo detto doversi ricercare, se non altro per motivi economici, nella società aristocratica, tuttavia la città, in particolare la città democratica, ha finito col promuovere la diffusione della pratica agli strati sociali più modesti, come diritto al tempo libero, al rapporto individuale, alla fuga momentanea e pur sorvegliata nel superfluo.

Sul rapporto simposio-poesia: M. Vetta, *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1983 (rist. 1995); B. Gentili, *Le vie di Eros nella poesia dei tiasi femminili e dei simposi*, in *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1984 (rist. 1995), pp. 117-51.

Sul rapporto simposio-musica, e sugli strumenti musicali nelle rappresentazioni vascolari: B. Bessi, *La musica del simposio: fonti letterarie e rappresentazioni vascolari*, in «Annali di archeologia e storia antica», n.s. 4, Ist. Univ. Orient. Napoli 1997, pp. 137-52; P. Jacquet-Rimassa, *Les représentations de la musique, divertissement du symposion grec dans les céramiques attiques et italiotes 400-330*, in «Revue des études anciennes» 101, 1999, pp. 37-63. Su simposio e spettacolo, L.E. Rossi, *Il simposio greco arcaico e classico come spettacolo a se stesso*, in *Atti del VII Convegno di Studio «Spettacoli conviviali*

dall'antichità classica alle corti italiane del '400», Viterbo, maggio 1983, Viterbo 1983, pp. 41-50. Sui temi del rapporto tra musica e società, A. Cassio, D. Musti, L.E. Rossi (a cura di), *Synaulia. Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, «Annali» Ist. Univ. Orient. Napoli, Sez. Filol.-Lett., Quaderni 5, Napoli 2000.

Di Th. Veblen si veda *La teoria della classe agiata*, trad. it. Torino 1949 (ora Milano 1999, con premessa di F. Ferrarotti e introduzione di F.L. Viano).

Il simposio arcaico

Sul fr. 2 Diehl di Archiloco: B. Gentili, *Interpretazione di Archiloco*, in «Riv. Fil. Istr. Class.» 93, 1965, pp. 129-34; Id., in *Polinnia, Poesia greca arcaica*, Messina-Firenze 1968², pp. 66-68; C.M. Bowra, *A Couplet of Archilochus*, in «Annales de Fil. Clas. Baires» 1954, pp. 37-43; J. Davison, *Archilochus fr. 2 Diehl*, in «Class. Review» 74, n.s. 10, 1960, pp. 1-4; I. Tarditi, *Archilochus*, Romae 1968, p. 60. Importante, per l'interpretazione, P. Mingazzini, *Spigolature vascolari*, in «Annuario Sc. Archeol. Ital. di Atene» 45-46, n.s. 29-30, 1967-68, in partic., per il termine di confronto del «Vaso dei Guerrieri», pp. 327-335.

Per il vaso di Ruvo, citato nel testo, si veda la copertina di M. Vetta, *Poesia e simposio* cit.

Sul sissizio spartano, Plutarco, *Vita di Licurgo*, trad. di M. Manfredini-comm. di L. Piccirilli, Fondazione Valla, Milano 1998⁵. Significativo riferimento all'uso di un bicchiere comune in Aristofane, *Cavalieri* 1289.

Per una informazione generale sull'alimentazione greca, L. Gallo, *Alimentazione e demografia della Grecia antica*, Salerno 1984. Per Creta, C. Talamo, *Il sissizio a Creta*, in *XII Miscellanea greca e romana*, Roma 1987, pp. 9 sgg. In Plutarco, *Licurgo* 12, 8,

il detto sulla riservatezza.

Sul còttabo, S. Mazzarino, *Kottabos siculo e siceliota*, in «Rend. Acc. Lincei» Sc. Mor. s. VI, 15, 1939, pp. 357-78.

Sui nomi dei vasi, inclusi i recipienti per bere, G.M.A. Richter-M.S. Milne, *Shapes and Names of Athenian Vases*, New York 1935; H. Sichtermann, *Die griechische Vase*, Berlin 1963.

Per Anacreonte, si veda l'edizione di B. Gentili, *Anacreon*, Romae 1958; Id., *Le vie di Eros nella poesia dei tiasi femminili e dei simposi*, in *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, cit., in partic., alle pp. 117-51.

Sul significato per il simposio della più celebre tomba dipinta di Paestum, del V sec. a.C., M. Napoli, *La scoperta della grande pittura greca. La Tomba del Tuffatore*, Bari 1970, in partic. pp. 121, 144, *passim*. Sulle prime attestazioni del còttabo (nella *Tomba delle Leonesse* di Tarquinia, datata al 530-520 a.C.), pp. 146 sgg. e *passim*. La *Tomba del Tuffatore* è la più celebre delle tombe dipinte di Paestum, rinvenuta in zona suburbana, detta Tempa del Prete: essa si presenta come una cassa, coperta da lastroni al loro interno dipinti, con raffigurazioni che attengono alla vita e agli ideali di vita (simposio e amore) del defunto. La tomba, uno degli esempi più antichi di pittura greca, con forti affinità con la pittura etrusca, è datata generalmente alla prima metà del V secolo a.C., e forse più precisamente tra il 475 e il 450 a.C.; si denomina così convenzionalmente perché in una delle lastre è raffigurato un giovane che si precipita in acqua dall'alto di una struttura che sembra richiamare un ideale trampolino ma che ha fatto pensare alle mura di una città che sorga sul mare, e a un tuffo simbolico nell'aldilà, identificato dall'acqua. Ma la scena più celebre, e più significativa per l'atmosfera del simposio arcaico, è quella della conversazione omoerotica di un anziano con un giovane (da questa scena è desunto il particolare che illustra la copertina di questo libro).

Il ruolo centrale del socratismo

Sul brindisi di Teramene, S. Mazzarino, *Kottabos siculo e siceliota*, cit., p. 361 (*apokottabízein* è il verbo usato da Senofonte per descrivere il «brindisi a dispetto» fatto da Teramene).

Sul *Simposio* platonico, G. Reale, *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano 1997, in partic. pp. 227-36. Sull'etnografia scandalistica di Teopompo, D. Musti, *L'immagine degli Etruschi nella storiografia antica*, in *Atti del Secondo Congresso Int. Etrusco*, Firenze 1985 (pubbl. 1989), pp. 25 sg.

Il moralismo di Teopompo si esprime nella rappresentazione dell'ostilità dello spartano Agesilao al consumo di carni e dolci che vige a Taso (*FGrHist* 115 F 22), come in quella delle abitudini alimentari degli Illirii (F 39) e in particolare degli Ardiei (F 40), delle usanze dei Tessali (F 49), dei Macedoni (Ff 162, 224, 225, 236), o degli Etruschi (F 204).

Per il passo di Diodoro V, 40, 4 sui costumi degli Etruschi, palese la sua dipendenza da Platone, *Lettera VII* 326 b-e (dove appunto si fa il processo alla cosiddetta «vita beata» di Italia e di Sicilia), e probabile quella da Tucidide, II, 38 (cfr., per il passo tucidideo; D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995 [1999²], pp. 119-23).

Il termine e il concetto di *tryphé*, che dilaga dal IV secolo a.C., appare già nel profilo di storia del costume e dell'abbigliamento greco in Tucidide, I, 6. Si veda in generale il classico studio di A. Passerini, in «Studi Ital. di Filol. Class.» 11, 1934, pp. 35-56.

Il necessario e il superfluo

Dato il carattere del capitolo, i riferimenti bibliografici si troveranno sparsi negli studi relativi a tutti gli altri aspetti del simposio; ma in particolare si veda Th. Veblen, *La teoria della classe agiata*, cit. a p. 148. Cfr. anche Musti, *Demokratía* cit., p. 128.

Sulla frase *navigare necesse est*, cfr. Plutarco, *Pompeo*, 50, 2 sg.; Id., *Regum et Imperatorum Apophthegmata*, in *Moralia* 294 C.

Il simposio a Roma

Sulle abitudini alimentari romane, J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1961.

Sui mutamenti etici a Roma, dopo le vittorie transmarine della fine del III e soprattutto degli inizi del II secolo a.C., C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970; D. Musti, *Polibio e l'arricchimento nella sfera pubblica e privata*, «Index, Quaderni Camerti di studi romanistici» 13, 1985, pp. 35-45; A. La Penna, *La legittimazione del lusso privato da Ennio a Vitruvio*, «Maia», n.s. 41, 1989, pp. 3-34.

In generale, sul convito romano, M. Montanari, *Convivium*, Roma-Bari 1989; per confronti possibili, Id., *Convivio oggi. Storia e cultura dei piaceri della tavola*, Roma-Bari 1992; Id., *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Roma-Bari 2004⁸. Sul vino Cecubo contrapposto al vino Mareotico (cioè di Alessandria d'Egitto), Orazio, *Odi* I, 37; sui vini romani fondamentale A. La Penna, *Immortale Falernum. Il vino di Marziale e dei poeti latini del suo tempo*, «Maia», n.s. 51, 1999, pp. 163-81.

Su Ateneo, G. Zecchini, *La cultura storica di Ateneo*, Milano 1989, pp. 50-59, per i rapporti con Teopompo. Su Macrobio, N. Marinone, *I Saturnali*, Torino 1967.

Sui banchetti commemorativi della Commagene, H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König*

Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohn Antiochos I., Leiden 1973; D. Musti, *Morte e culto del sovrano in ambito ellenistico*, in G. Gnoli e J.-P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982, pp. 189-201.

«Simposio» platonico e Ultima Cena

Sull'Ultima Cena, S. Accame, *L'istituzione dell'Eucarestia*, Roma 1968 (in partic. sulla lavanda dei piedi e l'unguento con cui Maria unge i piedi di Gesù, pp. 34 sgg.; 169 sgg.). E ora, sugli stessi temi, F. Fabbrini, *Silvio Accame studioso del mondo antico*, Roma 2000, pp. 441-523, per studi sull'Ultima Cena (sulla lavanda dei piedi, in partic. pp. 485-89).

Per il confronto tra *Simposio* platonico e Ultima Cena, cfr. G. Steiner, *Due cene. Le 'ultime cene' di Socrate e di Gesù di Nazareth in una straordinaria analisi interpretativa. Il racconto del Convito e quello del Vangelo di Giovanni*, in «Micromega» 3, 1996, pp. 97-125. La frase, contenuta in *Giovanni*, 15, 13, per cui «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici», è per Steiner «quasi una parafrasi» del *Simposio* di Platone, 179 b. L'idea di amore che si esprime nel Vangelo di Giovanni, «con la sublimazione che dà all'elemento sessuale – una mossa sia giudaica sia platonico-gnostica – è rimasta fondamentale, non soltanto in teologia, ma nella filosofia dell'arte e della poesia, e trova riscontri e riecheggiamenti nella letteratura artistica e mistica universale, da Dante a Wagner a san Giovanni della Croce, ecc.» (*op. cit.*, pp. 121, 123 e n. 22). Fini le osservazioni dell'autore sulle contrapposizioni e le separazioni sottese al *simposio* platonico (separazione tra giorno e notte, p. 107; tra interno ed esterno, pp. 112 sg.).

Sulla formula vino/sangue del giuramento ittita, M. Giorgieri, *Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci*, in *Atti del Colloquio Int. «La questione delle influenze*

vicino-orientali sulla religione greca», a cura di S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella, Cnr, Roma 2001, pp. 421-40.

Sul tema della «lavanda dei piedi», un importante confronto consente, a mio giudizio, Plutarco, *Symposiaká* 616 D: «converrebbe molto di più togliersi il fango dall'anima che, avendo sciacquato dal fango i piedi, intrattenersi gli uni con gli altri durante la bevuta». D'altra parte, una delle questioni conviviali è proprio quella del «buon odore» che la promiscuità del comune giaciglio raccomanda realisticamente come una imperiosa necessità (645 B).

Per quanto riguarda l'interpretazione del *Fedone* come una ultima cena, va ricordato come, su questo dialogo platonico, incomba il pensiero di un autentico (e più lieto) banchetto (*Fedone* 116 e); nel seguito (117 b e c) sembra celarsi un'allusione al precedente di Teramene, cioè alla sua sarcastica e macabra parodia di brindisi.

Sul *Contro i Cristiani* di Porfirio, M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, p. 61; sul testo di Porfirio, A. von Harnack, in «Abhandlungen Koen. Preuss. Akad.», Phil. -hist. Kl, Berlin, 1916, pp. 3-115, in partic. fr. 69, pp. 88 sg.

Indice

Introduzione

I momenti costitutivi del simposio

1. *I «tempi» del simposio* - 2. *Il banchetto in Omero* - 3. *Il bere e il superfluo* - 4. *Seduti o sdraiati* - 5. *Il simposio nelle diverse epoche* - 6. *Agiatezza antica e moderna*

Il simposio arcaico

1. *La «Coppa di Nestore»* - 2. *Da Archiloco di Paro al cretese Hybrìas* - 3. *Una soglia decisiva nella lirica arcaica* - 4. *Il convito spartano*

Il ruolo centrale del socratismo

1. *Crizia, il simposio «buono» e il simposio «cattivo»* - 2. *La salute innanzi tutto!* - 3. *Il bere e il rapporto interpersonale* - 4. *Una medesima coppa* - 5. *Il sissizio cretese* - 6. *Iconografia del simposio: l'aspetto musicale* - 7. *Le schermaglie dell'eros: il còttabo* - 8. *Un riflesso moderno: il «brindisi» di Francesco Redi* - 9. *Il «Simposio» e altri dialoghi platonici* - 10. *Il «Simposio» di Senofonte* - 11. *La parodia del brindisi* - 12. *Simposio ed etnografia* - 13. *Simposio e «tryphé»*

Il necessario e il superfluo

1. *I «diritti» del superfluo* - 2. *Pirro, il filosofo Cineas e il simposio*

Il simposio a Roma¹. *Polibio e il mutamento del costume romano* - 2. *Il banchetto greco a Roma* - 3. *I Baccanali* - 4. *Cene romane nella tradizione letteraria* - 5. *Una diacronia funzionale per la storia del simposio*

«Simposio» platonico e Ultima Cena

1. *Cristianesimo ed ellenismo* - 2. *Un «discorso duro» e il sincretismo culturale* - 3. *Confronti possibili*

Bibliografia